

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فقہی بحثونہ

المعروف بہ پنبستو

# البحوث

تالیف لطیف

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی

پنبستو ژباہ

عبد الوکیل المبشر

جلد اول

خبرونکی

دارالکتب الاسلامیہ

مسجد کوٹہ بوغرا دروہ چمن

0333-7752219, 0321-3452279

0700-331192

سکینینگ دارالکتب الاسلامیہ pdf



## کتاب بیژندنه

### فقري بهښونه

ليکوال شيخ الاسلام حضرت مفتي محمد تقی عثمانی مدظلّهم

ژباړن عبد الوكيل مبشر

خپرنډوی مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره روډ چمن

چاپ شمير ۱۲۰۰ ټوکه

چاه نېټه جمادى الثانية / ۱۴۳۰ هـ

کمپوزځای صفه کمپوزنگ سينټر صفه ټاؤن روغاني روډ چمن

کامپوزځای

## ڊالی

خپلو هغو قدردمنو استاذانوته چي د علم

په سپيڅلې ډگر کي

ددوی زیار هره شیبه داسره مل وو

او ددوی پیرزویونو

دژوندون په هر درشل کي هېڅ راڅخه ونه سپمول

**عبدالوکیل مبشر**

فاضل جامعه دارالعلوم کراچی

و

خادم جامعه دارالعلوم حیدر

## دژباړونکي يادښت

بسم الله الرحمن الرحيم

### الحمد لأهله والصلوة على أهلها - أما بعد !

حضرت شيخ الاسلام مفتي محمد تقی عثمانی دامت فیوضهم او دده کتاب ”فقهی مقالات“ کوم تعارف او پیژندگلوي ته اړتیا نه لري.

خو کله چې نوموړی کتاب په اردو ژبه کې وو او دا اړتیا وه چې هغه په پښتو ژبه سره وژباړل سي نو کوتاه فکر او کوتاه قلم بنده د استفادې د عام والي په خاطر محض د لوی خدای جل جلاله په فضل سره د هغه پښتو ژباړه په خپلو ماتو او گړډو کلمو سره ولیکل.

دیادوني وړ ده چې د ژباړې پرمهال د زیات احتیاط او پاملرنې څخه کار اخیستل سوی دی خو بیا هم هر انسان د خطا او نسیان مجموعه ده او د بنده غوندي یو ادنی طالب علم په هکله به څنګه د خطا احتمال نه وي.

نوچیري چې هم تیروتنه او خطا په نظر درسي لطفاً اړوند کسان ور باندي خبر کړئ او دغه به ستاسو احسان وي.

په همدې هیله

عبدالوکیل مبشر



بسم اللہ الرحمن الرحیم

محترم و محترمہ حضرات شیخ الاسلام صاحب زید مجدہم  
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

امید رکھتا ہوں کہ انجمن بخیہ و عافیت ہونگے، اللہ ایکساں ہمارے سرور  
نادر قائم رکھے۔

حضرت والا کی کتاب "فقہ حلالات" کی اہمیت و افادیت کے  
بائش نظر بندہ نے اس کا ترجمہ "پشتو" زبان میں شروع کیا تھا، جسکی تمنا ہے  
اہل علم سمجھت ضرورت محسوس کر رہے تھے، حضرت والا کی برکت  
سے بندہ نے اس کا ترجمہ مکمل کر لیا ہے۔ اور اسکی طباعت اور اشاعت  
کی اجازت چاہتا ہوں امید ہے کہ اجازت مرحمت فرمائیں گے۔

دعاؤں کا مالک

عبدالوکیل چمنی بن محمد آسم

مذہب کی طرف سے "فتویٰ نقادانہ" فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی ۱۴۲۹ھ

پشتو ترجمے کی اجازت ہے،

البتہ چونکہ اردو ترجمہ میں بعض

جگہ ذرا لمبی رہ گئی ہے، اسکی

اصل عمری حق مقالوں کو سامنے

رکھا جائے۔

محمد

۶۔ ۱۰۔ ۱۴۲۹ھ

## تقریظ

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد فیض الباری مدظلہم

استاد الحدیث بجامعة دارالعلوم ربانیہ جس

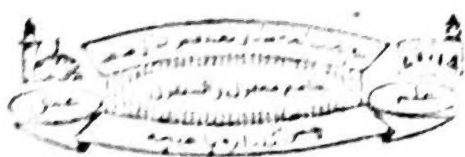
بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم بمحامدك كلها ما علمنا منها وما لم نعلم ونصلي على عبدك  
ورسولك سيدنا محمد ﷺ وعلى آله واصحابه الأبرار وتابعيهم الأخيار وبعد!  
الحمد لله چي مونږ لوی خدای جل جلاله ددې نعمت څخه برخه مند کړو  
چي د مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ "فقہی بحثونه" په پښتو ژبه سره ترجمه  
سوه او تر مونږه پوري راوړسیدل.

ما د دغه کتاب یوڅه برخه وکتل چي په ښه آسانه او ساده پښتو سره ترجمه  
سوي ده او دا کتاب د عامو پښتنو خصوصاً د اهل علم لپاره مفید او ګټور دي  
ځکه چي عام افغاني علماء او طلباء دارو ژبي سره نااشنا دي.

او مکتبه حقانيه په چمن ښار کي هغه یواځنۍ مکتبه ده چي دغه دیني خدمت  
بې سر ته ورساوه. لوی خدای جل جلاله دي د مولانا صاحب او مترجم او  
مکتبه حقانيه دغه دیني خدمت په خپل دربار لایزال کي قبول کړي. آمین.

محکم دفتري غفرلہ الباری





## تقریظ

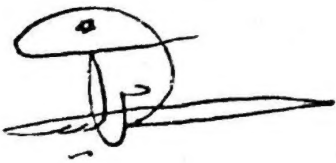
استاد محترم مولوی صلاح الدین ایوبی مدظلهم  
رئیس جامعہ دارالعلوم جمن و رکن مجلس عاملہ و فاضل المدارس العربیہ پاکستان  
و مسئول و فاضل المدارس العربیہ پاکستان برائے ضلع قلعہ عبد اللہ جمن

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم - اما بعد !  
قال الله تعالى ( بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ )

قال کم فی کم من کم علی کم  
اثنین من اثنین فی اثنین علی اثنین

د فقہی مقالات ژباړه په ډیره آسانه ، روانه او بامحاوره پښتو سره سوې ده چې د پښتنو  
مسلمانانو لپاره په خاص ډول د اهل علم لپاره یوه مفیده او ګټوره مجموعه ده -  
لوی خدای جل جلاله دي ژباړونکي عبدالوکیل ته علمي فراست او قوت ورپه برخه کړي  
اود نور دیني خدمتونو د سر ته رسولو توفیق دي ورنصیب کړي - آمین -



## تقريظ

قد رمن استاد مولانا مفتی عبدالرحیم الحسینی مدظلہم

الاستاد ورئيس التعليمات بجامعة دارالعلوم جمن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم وعلى اله

واصحابه أجمعين وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين -

د حضرت سيدى وسندى وشيخى شيخ الاسلام حضرت مولانا مفتى محمد  
تقى عثمانى ”أدام الله فيوضهم“ ذات بابرکت هيخ تعارف او پيژند گلوي ته اړتيا  
نه لري، د حضرت په ملكي اوبين المللي سطح باندي ديني خدمتونه ځلاند او  
منل شوي دي.

د تصنيف او تاليف په ميدان كي، د درس او تدريس په ډگر كي، د اصلاح او تزكيې  
په درشل كي، پرنوي نړيوال اقتصاد باندي نظر غاړساتل او دهغه شرعي او فقهي  
حل د تحرير او تقرير په صورت كي، او داسي نور ميدانونه په حضرت باندي منور  
او آباد دي.

څرنگه چي حضرت اقدس مدظلهم په اردو، عربي او انگليسي ژبو باندي پوره  
برلاسي دي نو ځكه يې تصنيفات په دغو د روسره ژبو كي شته، خاص او عام ټول  
مسلمانان گټه ورا څخه اخلي.

د قرآن كريم او سنت نبويه على صاحبها الصلوة والسلام دوهم نوم وحي



الهي دی اودغه وحی شریعت جوړ کړی، اوترقیامته پوري به دغسی ځلانده او همیشه پاته وي، هغه پیاوړي اصول اوممهدات لري چی په هره زمانه کی دامت محسنانووفقهاوودهغو اصولوڅخه دخپل خپل عصر موجودي مسئلې راایستلي او امت ته یې پرهغوباندي دتگ لاري آسانه کړي دي، اودالړی دمشهودلهابالخير پیریوڅخه راروانه ده اوترقیامته پوري به روانه وي.

په دې سلسله الذهب لړۍ کی دحضرت اقدس دامت برکاتهم خدمتونه هم ډیر ځلاندي، د”مؤتمر العالم الاسلامي“ (O.I.C) ترڅارني لاندي اداره ”مجمع الفقه الاسلامي بجدة“ چي مرکزي دفترې په جده کی دی دډیره وخته راهیسی پرنړیواله سطح باندي وتلي اودفقهی بصیرت څښتنان علماء دهغه عضویت لري اوحضرت اقدس دنوموړي ادارې ”نائب الرئيس“ دی.

دفقهی په کتابونوکی چي کومي مسئلې په صراحت سره نه دي یادي سوي دهغو تحقیقي حکم اوحل راباسي، بیابحثونه ورباندي کیري اوپه پای کی په متفق ډول قراردادونه منظورېږي، اووروسته امت ته وړاندي کیري، اوپه گڼ شمیرسره دا قراردادونه خپاره سوي دي اوداستفادې وړ گڼل سوي دي.

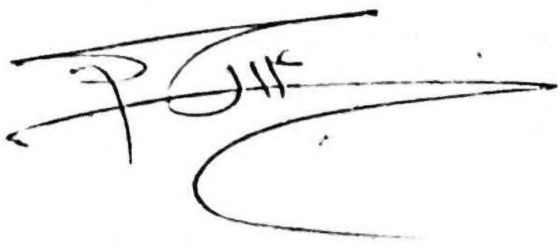
په نړۍ کی د”المجلس الشرعی“ ترعنوان لاندي یوه بله تکره اوفعاله اداره هم وجودلري چي دشریعت معاییر تیارول یې مهمه دنده اووظیفه ده، په دې اداره کی هم لس تنه وتلي او د مجتهدانه بصیرت خاوندان علماء کار کوي او ددې سرمشري هم حضرت اقدس دامت برکاتهم په غاړه لري.

د حضرت اقدس مد ظلهم يو کتاب ”فقهی مقالات“ په اردو ژبه باندې خپور سوی او  
متداول دی، چی پر څلور ټوکه باندې مشتمل دی، اوموجوده عصري فقهی مسئلې ورپکښی  
حل شوي دي، نوځکه یې افادیت زیات ؤ.

اودې ته اړتیا وه چی دغه فقهی خزانه په پښتو ژبه سره وژباړل سي اوده پښتانه لپاره گټور  
ثابت شي، نو د دغه خدمت لپاره گران ورور مولوی عبدالوکیل ”سلمه الله تعالی“ زیار  
ویاستی اوپه نتیجه کی یې څلورواړه ټوکه وژباړل.

بنده پر ژباړه باندې خال خال اوجسته جسته نظرواچوی، ژباړه آسانه، روانه اوبامحاوره  
ده، لوی خدای جل جلاله دي د حضرت اقدس مد ظلهم د رحمت سایه تر ډیره وخته  
پوري زمونږ له سرونوڅخه نه اخلي او ژباړونکي ته دي نورهم د دیني خدمت توفیق ورکړي  
امین

ناکاره نښه



دارالعلوم چمن، صفه طارن  
چمن - بلوچستان



## تقریظ

استادنا المحترم جامع المعقول والمنقول مولانا عبد الرزاق دامت فيوضهم

الاستاد بجامعة دار العلوم حسن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على حلمه بعد علمه وعلى عفوه بعد قدرته والصلاة والسلام

على سيد المرسلين وعلى آله واصحابه اجمعين -

نشكر الله أولاً على ان يكون في هذا الزمان من العلماء الكرام من يدفع الضلال ويهدي الى سبيل الرشاد -

ثانياً لما رأيت هذه المجموعة للشيخ محمد تقى العثماني مدظلهم مشتملة على الاحكام المسندة بالدلائل الشرعية من النصوص القرآنية والاحاديث النبوية و اقوال المفسرين الكرام والمجتهدين العظام ولكن هي باللغة الاردية فالاكثر من الناس خصوصاً من طلابنا لا يفهمون اللغة الاردية وهم يتكلمون باللغة الافغانية فاراد عبد الوكيل ان يترجمها من الاردية الى الافغانية لانتفاع كل واحد منها -

واسئل الله العظيم ان يعطى الجزيل لمترجمه النبيل - امين -

عبد الرزاق

١٤٠٣٠ (٦٥) ١٤٠٣

پښتو دارالمصنفين سکينينگ pdf دارالکتب الإسلامية



## دکاغذی نوټ او کرنسی حکم

(۱)

..... ۱ .....	نوټونه د فقهی په رڼا کی
..... ۳ .....	د نړۍ په کرنسی نظام کی بدلونونه او تحولات
..... ۱۶ .....	په لومړۍ مسئله کی زما نظر
..... ۲۱ .....	کرنسی نوټ او زکات
..... ۲۲ .....	د نوټونو په نوټونوسره ادلون بدلون
..... ۲۲ .....	دهیوادواله کرنسی نوټونو خپل مینځی ادلون بدلون
..... ۲۷ .....	په نوموړې مسئله کی راجح او مفتی به قول
..... ۳۱ .....	دمختلفو هیوادونو د کرنسی نوټونو خپل مینځی ادلون بدلون
..... ۳۴ .....	د قبضې (لاس ته راوړنې) څخه پرته د کرنسی ادلون بدلون
..... ۳۷ .....	د کرنسی داخیستلو ځواک او دهغه شرعی اغیزی
..... ۴۱ .....	پورونه د نرخونو د جدول سره تړل
..... ۴۸ .....	د نرخونو د جدول د وضع کولو طریقه او د کرنسی نرخ په تعیین کی دهغه کارول
..... ۵۳ .....	په جدول کی د درج سوو شیانو تعیین
..... ۵۳ .....	د شیانو د وزن (اهمیت) تعیین
..... ۵۴ .....	د شیانو د نرخ تعیین
..... ۵۵ .....	د سکود نرخ په اداینه کی دامام ابویوسف مسلک
..... ۵۹ .....	د کرنسی په مثلیت کی د عرف اعتبار
..... ۶۳ .....	قرارداد
..... ۶۵ .....	د نرخونو د جدول سره دا حرتونو تړاو

## د قسطلوله مخي اخیستل او پلورل

(۲)

..... ۷۱ .....	دمودې په مقابل کې د قیمت زیاتول
..... ۷۳ .....	په دوو نرخونو کې د یوه تعین شرط دی
..... ۷۴ .....	په ثمن کې زیاتوالی روادۍ، د نفع غوښتنه نده روا
..... ۷۶ .....	د پور توثیق او دهغه قسمونه
..... ۷۶ .....	د رهن غوښتنه کول
..... ۸۱ .....	الرهن السائل (Floating Mortgage)
..... ۸۵ .....	د دریم کس له لوري څخه ضمانت
..... ۹۰ .....	د تعجیل په مقابله کې د پور څه برخه پریښوول
..... ۹۷ .....	کوم پورونه چې په بیړنۍ توګه ادا کېږي په هغوی کې د "ضَعُ وَتَعَجَّلُ" د اصولو نافذول
..... ۱۰۳ .....	د تعجیل په صورت کې پرته له کوم شرط څخه د پور څه برخه پریښوول
..... ۱۰۳ .....	په مرابحه مؤجله کې د "ضَعُ وَتَعَجَّلُ" اصول
..... ۱۰۷ .....	د یوقسط په ادا کولو کې د کوتاهی له امله مهلت ختم کول
..... ۱۱۷ .....	د پور په ادا کولو کې د ځنډ (تاخیر) عوض ټاکل
..... ۱۲۳ .....	د مدیون د مرګ له امله د پور په ادا کولو کې د مهلت پای ته رسیدل

## د حصو (Shares) اخیستل او پلورل

(۳)

..... ۱۲۸ .....	د Share پیل
..... ۱۲۹ .....	د Shares حقیقت څه دی
..... ۱۳۰ .....	د نوي کمپنۍ د Shares حکم
..... ۱۳۱ .....	د اخیستلو او پلورلو حقیقت

..... ۱۳۱ .....	دځلورو شرطونوله مخی اخیستل او پلورل جواز لري
..... ۱۳۲ .....	لومړی شرط
..... ۱۳۲ .....	دوهم شرط
..... ۱۳۶ .....	دریم شرط
..... ۱۳۸ .....	څلورم شرط
..... ۱۳۹ .....	د حصوداخیستلودوه مقصده
..... ۱۴۰ .....	حصې Shares او اساسی گټه، Capital Gain
..... ۱۴۰ .....	توپیر Difference بزابړول دوکه ده
..... ۱۴۱ .....	د قبضې Delivery څخه مخکې حصه وړاندي پلورل
..... ۱۴۲ .....	د ضمان یعنی (Risk) انتقال کافی دی
..... ۱۴۳ .....	د "بدلې" سودا نه ده روا
..... ۱۴۴ .....	پرحصو (Shares) باندي زکات
..... ۱۴۵ .....	خلاصه

## د حقوق مجرده اخیستل او پلورل



..... ۱۴۷ .....	د حقوق مجرده ډولونه
..... ۱۴۹ .....	حقوق شرعیه
..... ۱۵۰ .....	حقوق ضروریه
..... ۱۵۲ .....	حقوق اصلیه
..... ۱۵۵ .....	حقوق عرفیه
..... ۱۵۶ .....	دشیانو څخه دانتفاع حق



..... ۱۵۶ .....	مختلف حقوق
..... ۱۵۷ .....	دبيع تعريف
..... ۱۵۷ .....	دشافعيانومذهب
..... ۱۵۹ .....	دحنبلانومذهب
..... ۱۷۳ .....	دحق شرب بيع
..... ۱۷۷ .....	ددغه نوع دحقوقوداحكاموخلاصه
..... ۱۸۳ .....	حق عقد
..... ۱۸۴ .....	دمال په بدله كې له وظائفوخه لاس اخيستل
..... ۱۹۱ .....	دمكانونواودوكانونوسرقلفي
..... ۲۰۰ .....	دمروجي خلويعني سرقلفي متبادل
..... ۲۰۲ .....	دحقوقودعوض اخيستلوپه هكله دشرعي احكاموخلاصه
..... ۲۰۸ .....	حق ايجاداوحق اشاعت
..... ۲۱۳ .....	پايله

## ﴿ ۵ ﴾ دغربي هيوادونويوڅو فقهي نوي مسائل اودهغو حل

..... ۲۱۵ .....	په نامسلمانوهيوادونوكې استوگنه كول
..... ۲۲۰ .....	دنامسلمان نارينه سره دمسلমানې ميرمني نكاح
..... ۲۲۲ .....	مسلمان مړي دنامسلمانوپه هديره كې بنځول
..... ۲۲۲ .....	دجومات دپلورلو حكم
..... ۲۳۱ .....	له شرعي محرم څخه پرته سفر كول
..... ۲۳۲ .....	په نامسلمان هيوادكې په يواځې سردبڼځي استوگنه

..... ۲۳۳.....	په کومو هوټلونو کې چې د شرابو او خنزیرا کړه ور کړه ترسره کېږي هلته د مزدوري کولو حکم
..... ۲۳۵.....	د هغه درمل حکم چې د "اکون" تورې کېږي کډوي
..... ۲۳۷.....	د جلیټین د کارولو حکم
..... ۲۳۸.....	په جومات کې د واده مراسم ترسره کول
..... ۲۳۸.....	د عیسایانو نومونه ایښودل
..... ۲۳۹.....	د څه مودې لپاره نکاح کول
..... ۲۴۱.....	د سنگار او ځان جوړولو سره کارته د ښځې تگ
..... ۲۴۱.....	د یو ځای په سر کې د ښځې مصافحه کول
..... ۲۴۲.....	د لمانځه د ادا کولو لپاره کلیسا په کرایه اخیستل
..... ۲۴۲.....	د اهل کتاب د ذبیحې حکم
..... ۲۴۳.....	پداسې مراسمو کې کله وکول کوم چې پر شرعي منکراتو باندې مشتمل وي
..... ۲۴۴.....	د نامسلمان حکومت په اداره کې د مسلمان کار کول
..... ۲۴۵.....	مسلمان انجنیر کولای چې د عیسایانو د عبادتخانه دیزاین او نقشه تیاره کړي؟
..... ۲۴۵.....	د چرچ لپاره چنده ورکول
..... ۲۴۵.....	د خاوند د حرام آمدن په صورت کې د هغه د میرمنې او بچیانو حکم
..... ۲۴۶.....	د بانک په توسط سره جائد اداخیستل

## ﴿ ٦ ﴾ د اسلامي بانک ځینې مسائل او د هغو حل

..... ۲۶۳.....	د اسلامي ترقیاتي بانک د خپل رکن هیوادونو سره د پور معاملې ترسره کول
..... ۲۶۷.....	د بانک د خپل رکن هیواد سره د پور او قسطو له مخې مراجه کول
..... ۲۷۱.....	د "لیټر آف کریډیټ" پرویشلو باندې د بانک اجرت یا کمیشن اخیستل

﴿٧﴾	پرمروجو موزو باندي د مسح مسئله	٢٧٥
﴿٨﴾	د تاخير رکن هغه مقدار څه دی چي له امله يې	٢٨٩
	د سهو سجده واجبيري	
﴿٩﴾	د روژې په مياشت کي د نفل جماعت	٢٩٢
﴿١٠﴾	د بانکونو او مالي ادارو څخه د حکومت	٣١٣
	د زکات د ترلاسه کولو شرعي حکم	
	د زکات نصاب	.....٣١٥.....
	د کال د تيريدلو مسئله	.....٣١٧.....
	د زکات د نيت مسئله	.....٣٢٣.....
	د بانک اکاؤنټ د پور د کيدلو حيثيت	.....٣٢٤.....
	سودې اکاؤنټ او زکات	.....٣٢٥.....
	د نابالغ زکات	.....٣٢٦.....
	د ترکي مال	.....٣٢٧.....
	کمپني او حصې ( Shares )	.....٣٢٧.....
	عشر د نغدو په صورت کی	.....٣٢٨.....
	د عشر څخه د حاصلاتو د څلورمې برخې استثناء	.....٣٢٩.....
	د زکات نېټه	.....٣٢٩.....
	د قيمتي دېرو او ماهيانو زکات	.....٣٣٠.....



..... ۳۳۰.....	د رکات مصارف
..... ۳۳۱.....	د حکومت لپاره دوراندیزونو خلاصه
..... ۳۳۵.....	﴿۱۱﴾ د بانکونو او مالي ادارو څخه زکات ترلاسه کول
	دوهمه برخه
..... ۳۳۹.....	اموال ظاهره او اموال باطنه
..... ۳۵۲.....	د بانکي اکاؤنټ قرض کيدل
..... ۳۶۱.....	د زکات دنيت مسئله
..... ۳۶۵.....	﴿۱۲﴾ په اسلام کي دخلع حقيقت
..... ۳۷۷.....	خلع فسخ ده او که طلاق؟
..... ۳۸۹.....	د حضرت عمر <small>رضي الله عنه</small> يوارشاد
..... ۳۹۲.....	مُثَبِّت (ثابتونکي) دلائل
..... ۳۹۴.....	د فقهاوو عبارتونه
..... ۳۹۴.....	حنفي مسلك
..... ۳۹۴.....	شافعي مسلك
..... ۳۹۵.....	مالکي مسلك
..... ۳۹۵.....	حنبلي مسلك
..... ۳۹۷.....	د خلع فقهي مفهوم
..... ۳۹۸.....	د زوجينو تر مينځ د قاضي تفريق

د شریعت د احکامو په رڼا کې

﴿۱۴﴾ هاؤس فائنانسنگ یعنی دسرای مال گذاري ۴۱۵

اودهغه جائزي طریقي

.....۴۱۶..... بیع مؤجل

.....۴۱۹..... شرکت متناقصه

.....۴۲۵..... غیر سودي کاؤنټر

﴿۱۵﴾ فارن ایکسچینج بیررسرټیفیکټ ۴۳۰

اودهغه شرعي حکم

﴿۱۶﴾ په انتخاباتو (ټول ټاکنو) کې ۴۳۳

د ووټ (رایي) اسلامي حیثیت

.....۴۳۳..... درایي استعمال شرعاً ضروري دی

.....۴۳۳..... ووټ نه ورکول حرام دي

.....۴۳۴..... ټول ټاکنې یواځې د نیوي معامله ده

.....۴۳۵..... نااهل ته رایه ورکول سخته گناه ده

.....۴۳۶..... د انتخاباتي کمپین لس منکرات

﴿۱۷﴾ ”قانون میعاد سماعت“ یعنی د اوریدلو ۴۲۹

د محدودیت قانون اودهغه شرعي حیثیت

## بسم الله الرحمن الرحيم

### د کاغذي نوټ او کرنسي حکم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين و  
على آله واصحابه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين -

### نوټونه د فقهي په رڼا کي

مخکې له دې چې د بانک نوټونو د احکامو په اړه د تفصیلاتو او جزئیاتو څخه خبر

سو ځان به په دې وپوهوو چې بانک نوټ "عرفي ثمن" دی او که دپور سند دی؟

کوم خلک چې په دې عقیده دي چې بانک نوټ د مالي سند حیثیت لري د هغو په آند

بانک نوټ د هغه پور سند دی کوم چې د بانک پر ذمه واجب دی، له همدې امله د دې

عقیدې پر اساس بانک نوټ نه ثمن بلل کیدلای سي او نه هم مال، بلکه د یو بیل سند نوم

دی چې مدیون (پوروړی) یې تر لیکلو وروسته پور غوښتونکی ته ورسپاري، د دې لپاره چې

د دغه سند په مرسته کله هم دی وغواړي خپل پور تر لاسه کولای سي.

له همدې امله د دې عقیدې په رڼا کې د یو کس بل کس ته بانک نوټ ورکول د مال ورکولو

معنا نه لري بلکه دا معنای لري چې د خپل مال حواله پر هغه مقروض بانک ورکوي چا



چې دسند په توګه دغه نوټ ویشلی دی.

نو ځکه پر بانک نوټ باندې هغه فقهي احکام جاري کېږي دکومو احکامو اجراء چې پر حواله (پور سپارلو) باندې کېږي، نو دبل حق د بانک نوټ په مرسته په هغو ځايو نو کې ادا کېدلای سي په کومو ځايو نو کې چې حواله رواده.

اوکه چېرې بانک نوټ دزرو استازی سي (يعنی دده تر شا په بانک کې زرو وجود ولري) نو بيا پر نوټ باندې د زرو اخيستل ندي روا، ځکه چې زر په زرو باندې اخيستل "بيع صرف" ده، او په دغه رنگه بيع کې ضروري ده چې مبيع او ثمن په دواړه په يوه ناسته (مجلس) کې تر قبضه لاندې راځي، نو که چېرې د نوټ په بدل زرو اخيستل سي دلته صرف له يوه اړخه قبضه وجود لري، او له بله اړخه قبضه وجود نه لري، ځکه چې رانيونکي ته زر په لاس ورغلل خو پلورنکي ته بيا يواځې دپور سند په لاس ورغلی، نو کله چې "د بيع صرف" د جواز لپاره شرط (کوم چې په يوه ناسته کې دمبيع او ثمن لاس ته راوړنه ده) پر ځای نه سو نو دغه بيع شرعاً نه ده روا.

دغه رنگه که چېرې يو مالدار کس د خپل زکات د ادایني لپاره يو مسکين ته نوټ ورکړي، نو دده زکات تر هغو پورې نه تکميلېږي تر څو پورې چې مسکين له بانک څخه د دغه نوټ په بدله کې زرنه وي تر لاسه کړي دکومو زرو لپاره چې دغه نوټ سند دی او بيا به هم د نوټ په بدل د ځان لپاره سامان نه وي اخيستی، او که چېرې مخکې له دې څخه چې مسکين نوټ په کار راوړي دده څخه به ځايه سي بيا هم زکات ورکونکي بری الذمه نه دی او ددوهم ځل لپاره به زکات ورکوي.

ددې پر عکس کم شمير فقهاء په دې عقیده دي چې اوس مهال نوټ د ثمن عرفي شکل لري، نو کوم کس چې د نوټ ادا پنه وکړي دا گنجل کېږي چې ده مال او ثمن ادا کړيدي

او دغه ډول ادا يني ته دپور حواله نسو ويلای، نو ددې عقيدي پر اساس د نوټ په مرسته زکات سمدستي ادا کيږي او دده په مرسته د زرو اخيستل هم روادې.

نو مخکې د دې څخه چې دبانک نوټ او بيلابيلو کرنسيو د احکامو په اړه معلومات تر لاسه کړو ضروري ده چې په هغو دوو نظرونو کې يو خپل کړو دکومو چې يا دونه وسوه نو په دې حقله د فقه او اقتصاد د گڼ شمير کتابونو د څيړنې څخه ورسره د نوټ په اړه زما په آند دوهم نظر زيات صحيح معلومېږي. هغه دا چې اوس مهال نوټ د عرفي او اصطلاحی ثمن بڼه خپله کړېده او دحوالې حيثيت نلري.

### دنړۍ په کرنسي نظام کې

#### بدلونونه او تحويلات

په پخوا زمانه کې به خلکو د شيا نو دادلون بدلون لپاره (Barter) کاراوه يعنې ديوه شې په بدل کې به يې بل شې لاس ته راوړې، خو دادلون بدلون په دغه طريقه کې په لوړه کچه خامياني او ستونزې تر سترگو کيدلې او هر وخت په هر ځای کې نوموړې طريقه په کار راوړل يو ستونزمن کار ښکاره کيدی، نو ځکه په کراره کراره نوموړې طريقه پرېښوول سوه، وروسته يو بل نظام رامينځته سو چې د "د زر بضاعتي نظام" (commodity money system) په نامه سره ياديږي، په دغه نظام کې خلکو بيلابيل مخصوص او منتخب شيان د ثمن په توگه کارول او دهغو په مرسته به يې ادلون بدلون سر ته رساوی، او په عامه کچه به يې هغه شيان په کار راوړل.

په کار راوړل د کومو چي په لوړه کچه باندې استعمال او کاريدنه کيدل، لکه غله، مالګه، خرمن، وسپنه او داسې نور، نوڅرنگه چي په ټولنيز ژوندکي پراخي راغله او خلکو ضرورتونه د پخوا په پرتله زيات سوه چي په نتيجه کي يې ادلون بدلون ته هم اړتيا زيا ته سوه نو خلکو په نظر کي دغه نظام يوګران کار معلوم سوځکه دادلون بدلون په توګه چي کوم شيان کاريدل دهغو په وړلو او راوړلوکي زياتي ستونزي ترسترګو کيدلې نو دا تصميم ونيول سو چي دادلون بدلون لپاره يوه داسي طريقه خپله سي چي دوړلو او راوړلو دستونزو څخه خالي وي.

بالآخريه په دريم پړاو کي خلکو د زرو په مرسته ادلون بدلون ته مخه کړه، ځکه چي زر "که د ګينې په شکل کي وي او يا هم دلونې په شکل کي" يو خود ځانګړي نرخ څخه برخه مند دی او بل دا چي د زرو ذخيره کول او دهغه وړل راوړل دستونزو څخه خالي دي، نو ځکه د شيانو د نرخ لپاره زر يوه پيمانه وګڼل سوه، او د بيلابيلو ځايونو د خلکو لپاره د اعتماد وړ وګرځيده، دغه نظام ته (د زرو معدني نظام) (Metalic money system) ويل کيږي. دغه نظام د بدلونو او تحويلاتو د بيلابيلو پړاوونو څخه تير سويدي چي ځينې يې په لنډ ډول په لاندي ډول دي.

۱: په لومړي پړاو کي خلکو داسي زر د کرنسي په توګه کارول چي د جوړښت، ضخامت، وزن او پاکوالي په اعتبار يې يو د بل سره توپير درلودی، کله به د يوې ټوټې په شکل کي ښکاره کيدل، او کله به دلونې او ګينې په شکل کي ترسترګو کيدل، خو دادلون بدلون پرمهال يواځي وزن ته کتل کيدل.



۲: وروسته بیا داسی د سرو زرو او سپینو زرو دود رامنځته سو چی سکې پرې وهل سوي وې، او په وزن، ضخامت او خالص زروالی کی یې مساوات درلودی، او دسکې پر دواړو طرفونو به مهر ثبت سوی وو، چی ددې خبرې ښکارندویي یې کول چی دغه سکې صحیح او دادلون بدلون وړ دي او ددغه سکې ظاهري نرخ (Face value) چی پر مخ یې لیکل سویدی دهغه زرو دحقیقی نرخ (Gold or silver content) سره برابر دی، نو کی د سکې په شکل کی دزرو بیه دهغه زرو دبیی سره برابره ده دکوموزرو تپوته چی دسکې سره په وزن کی یو شان ده، دغه نظام د "معیار قاعده زر" (Gold specie standard) په نامه سره یادېږي.

او دغه نظام تر ټولو مخکی په اوومه پېړۍ عیسوي قبل مسیح کی دچینایا بوله خوا ترویج سوی وود دغه نظام په اړه خلکو ته ددې خبرې واک ورکول سوی وو چی دوی دراکړه ورکړي پر مهال سکې وکاروي او یا هم دزرو تپوتې او دهغه څخه جوړي سوي نوري گڼې وکاروي، او دوی ته دهیواد څخه بهر دواړداتو صادراتو واک هم ورکول سوی وو. او دحکومت دلوري څخه په عامه کچه خلکو ته اجازه ورکول سوې وه چی ددوی د خوښې سره سم ددوی لپاره څومره چی دوی وغواړي حکومت سکې تیاروي، نو خلکو به دزرو تپوتې او له زرو څخه جوړ سوي بیلا بیل شیان حکومت ته سپارل او په عوض کی به یې سکې ترلاسه کولې، دغه رنگه که به یو کس دویلولو لپاره حکومت ته سکې ورو سپارلې نو حکومت به سمدلاسه هغه دویلولو وروسته دتپوتو په شکل کی هغه ته بیرته ورکولې.

۳: په ځینو هیوادونو کی دسرو او سپینو زرو سکو دود وموندی او دکرنسی په توگه کاریدلې، نو ددوی دواړو د خپل مینځی ادلون بدلون لپاره دنرخ ټاکلو سره سم سره زر د لویې کرنسی په توگه او سپین زر د کوچنۍ کرنسی په توگه کاریدلې.

دغه نظام ته (په اردو کې) دو دهائی نظام (او انگریزي کې) Bi\_Metallism ويل کېږي. خو په دغه نظام کې نورې ستونزې رامينځته شوې، هغه دا چې د سرو او سپينو زرو د سکو دخپل منځي ادلون بدلون لپاره چې کوم نرخ ټاکل سوی وو هغه په بيلابيلو بنارونو کې ځانگړی حيثيت خپل کړی وو چې دهغه پر اساس خلکو د کرنسي سوداگري ته مخه کړه.

د مثال په ډول په امريکا کې د سرو زرو يوه سکه د سپينو زرو د پنځلسو سکو په مقابله کې تبادله کيدل، خو همدغه مهال بيا په اروپا کې د سرو زرو يوه سکه د سپينو زرو د پنځلس نيمو سکو په مقابله کې تبادله کيدل، نو دغه مهال سوداگرو د امريکا څخه سره زر او اروپا ته دپلورلو لپاره له ځانه سره وړل چې هلته زيات سپين زر تر لاسه کړي، وروسته به يې بيرته له ځانه سره سپين زر امريکا ته راوړل او دهغه په مرسته به يې سره زر تر لاسه کول، او بيا به يې د دوهم ځل لپاره سره زر او اروپا ته له ځانه سره وړل چې په بدل کې يې سپين زر لاس ته راوړي، خو د سوداگري په دغه لړۍ کې پايله داسوه چې د امريکا سره زر په پرله پسې توگه د اروپا پر لور خوځيدل، لکه د سپينو زرو چې د امريکا څخه سره زر لوټ کړي وي، وروسته چې کله په (١٨٣٤ع) کې امريکا د سرو او سپينو زرو د سکو په خپل منځي تناسب کې بدلون راوستی او د سرو زرو يوه سکه د سپينو زرو د شپاړس سکو برابره وټاکل سوه نو حالات داولني صورت برعکس وختل او اوس د سرو زرو سکې د امريکا پر لور خوځيدلې، او د سپينو زرو سکې د اروپا په لور خوځيدلې لکه د سرو زرو سکو چې د امريکا څخه د سپينو زرو سکې لوټ کړي وي.

٤: سکه که د سرو زرو وي او که د سپينو زرو، که څه هم د سامان او نورو اسبابو په مقابله کې يې وړل راوړل اسان کار دی خو بل پلو ته يې غلا کيدل هم يو اسان کار دی.

ځکه چې زیاتی سکې په کورکی دننه ذخیره کول یوه ستونزه وه نو مالدارانو به دسډو یوه لویه اندازه د امانت په ډول د زرگرانو او صرافانو (Money changer) په غاړه ور اړول او هغوی به دوی ته دسند په توګه یو کاغذ یا رسید (Receipt) ورسپاری، په کراره کراره چې کله زرگران دخلګو د اعتماد وړ وګرځیدل نو دغه رسیدونه ”چې زرگرانو د امانت قبلونی پر مهال دسند په توګه ویشلې وه“ په پلورلو او وړانیولو کې د ثمن بڼه خپله کړه، نو که یو وړانیونکی د سودا پر مهال پلورونکي ته ددې پرځای چې نغده سکه ورکړي یو رسید ورکړي وای نو پلورونکي به هغه قبل او ه ځکه چې زرګرد هغه د اعتماد وړ وګرځیدلی وو، دغه دبانک نوٲ پیل وو، خو په پیل کې هغه څه ځانګړې څیره نه درلوده او نه هم دڅه قانوني امتیاز څخه برخه مندو و چې په نتیجه کې یې خلګ په منلو باندي اړ ایستل سی بلکه منل او نه منل پردې اساس وو چې دده د ویشونکي زرڅومره د اعتماد وړ دي.

ه: کله چې د (۱۷۰۰ء) په پیل کې دغه رسیدونو په لوړه کچه په بازارونو کې دود وموندی نو ځانګړې بڼه یې خپله کړه او دبانک نوٲ په نامه سره ونومول سول، داسی ویل کېږي چې تر ټولو مخکې دسوئیډن ”استاک هوم بانک“ دغه ویشی، هغه مهال د ویشونکي بانک سره ددغه نوٲو تر شا سل فیصده په هغومره اندازه زر وجود درلودی، او بانک دا په ځان باندي لازمه ګڼلې وه چې دنوٲو نو ویشل به یوازي د زرود وجود په اندازه وي، او نوٲ درلودونکي ته دا واک حاصل وو چې څه وخت هم وغواړي ددغه نوٲ په مرسته له بانک څخه سره زر تر لاسه کړي، له همدې امله دغه نظام ته (په اردو کې) ”سونه کی سلاخور کا معیار“

(او انګریزي کې) ”Gold bullion standard“ ویل کېږي

۶: (۱۸۳۳ء) کي چي کله بانک نوټ په لوړه کچه دود وموند، نو د حکومت له لوري هغه قانوني زر (Legal tender) وکړل سواو هر قرض خواه دي ته اړ ایستل سوچی دخپل پور په بدل کي لکه څنگه چي د زرو سکه قبلوي دغه رنگه به نوټ هم قبلوي، وروسته بیا سوداګري بانکونه دهغه له ویشلو څخه منع کړل سوه او یوازي هغه بانکونو ته اجازه ورکول سوه چي د حکومت تر نظارت لاندې وه.

۷: وروسته د جګړې اوسولې په زمانه کې د آمدن د کموالي له امله حکومتونه د پرمختګ د منصوبو په تکمیلولو کي له زیاتو ستونزو سره مخامخ سول او مجبور سول چي د زرو د موجوده اندازې د تناسب څخه زیات په زیاته اندازه نوټونه ویشي او دهغه د مخي خپلي ستونزي هواري کړي، او په نتیجه کي یې په کراره کراره هغه زرو کموالي ته مخه کړه چي د ویشل سوو نوټو تر شا یې وجود درلودی، او هغه سل فیصده تناسب چي په پیل کي د زرو او نوټو تر مینځ تر سترګو کیدی اوس په یو معمولي تناسب سره بدل سوی وو، ځکه چي د نوټو نوویشونکي مرکزي بانک په دې عقیده وو چي د ټولو ویشل سوو نوټو په بدل کي د زرو مطالبه په یو وخت کي زمونږ څخه نه کیږي، نو د زرو د اندازې څخه زیات په نوټو نوویشلو کي څه خبره نسته، په بل عبارت په زیاته اندازه د نوټو نوویشلو په نتیجه کي په بازار کي داسي نوټو نودود وموندی چي تر شا یې زرنه وه خو بیا هم سوداګرو په دې هیله قبلول چي د دغه نوټو نوویشونکي مرکزي بانک ته دا واک حاصل دی چي د بدلون د غوښتنې پرمهال دي د زرو په مرسته غوښتنه پوره کولای سي که څه هم دده سره موجود زر د ویشل سوو نوټو په مقابله کي ډیر کم دي.

دغه رنگه نوټونو ته "اعتباري زر" (Fiduciary money) ویل کیږي.



بل لوري ته د آمدن د یادسوی غورځیدلو او زیاتو پیسو ته د اړین پراساس حکمونه چې تر اوسه یې معدنی سکې کارولې دې ته مجبورسول چې یاخوپه سکه کې په کمه کچه زر وکاروي او یا هم د اصلي زرو پرځای ناقص زرو کاروي، نو د دغه عمل په نتیجه کې د سکې ظاهري نرخ (Face value) چې پر هغه لیکل سویدی د همدغه سکې د اصلي نرخ (Intrinsic value) څخه څو چنده زیات سو، دغه رنگه سکه ته علامتي زر (Token money) ویل کېږي، ځکه د دغه معدني اصلیت د ظاهري نرخ محض علامت دی چې کله کله دده ذاتي نرخ په پوره توګه سره نمایندګی کوي.

۸: په کراره کراره د اعتباري زرو د دومره لوړې کچې ته وخوت چې په هیواد کې د خورو سوونو توان اندازه په هیواد کې د موجوده زرو د اندازې څخه څو چنده زیاته سوه تر دې چې حکومت د یو ویروني کړاښ سره مخامخ سو، هغه دا چې که چیرې په زرو سره د نوټونو بدلون غوښتنه وې نو د موجوده زرو په مرسته سره د دغه غوښتنې پوره کول تر وس وتلې خبره وه، لکه څرنګه چې په ځینو ښارونو کې دغه پېښه رامنځته سوه چې مرکزي بانک په زرو سره د نوټونو بدلون د غوښتنې د پوره کولو مخې ته ناوړه پاته سو.

اوس مهال د یووه هیوادونو پر هغه خلکو سخت شرطونه عائد کړيدي کوم چې په زرو سره د نوټونو بدلون غوښتونکي دي، انگلستان خود (۱۹۱۴ء) د جګړې څخه وروسته دغه بدلون په پوره توګه ختم کړی خو په (۱۹۲۵ء) کې یې د دوهم ځل لپاره په دې شرط پرېښودی چې د یو زراوه پونډه څخه په کمه اندازه څوک بدلون غوښتنه نسي کولای.

نو د دغه شرط په نتیجه کې عام وگړي خوپه زروسره دنوټ د بدلون څخه بې برخې پاته سول (ځکه چې په هغه زمانه کې دغه اندازه دومره زیاته وه چې ډیر لږ خلک د دومره اندازې مالکان وه) خو خلکو دغه قانون ته په ځانگړي نظر نه وکتل چې کاغذي نوټ د غانونی زربڼه خپله کړې وه او په هیوادواله معاملاتو کې داسې دمنلو وېر څرغیدلې وه لکه څرنگه چې اصلی کرنسي منل کیدل، او د زرو دسکي په شان دده په مرسته هم د هیواد دننه د تجارت په میدان کې گټه لاس ته راوړل کیدل.

۹: وروسته په (۱۹۳۱ء) کې دانگلستان حکومت په زرو سره دنوټ د بدلون پرمخ په پوره توگه دروازه وتړل، تردې چې داوولس سوه پونډه مالک هم د بدلون د غوښتنې حق نه درلودی، او خلک اړ ایستل سول چې د زرو پرځای یوازي نوټ په خپله سوداگري او نورو ټولو معاملاتو کې وکاروي، خو حکومتونو په خپل منځ کې دیوبل د حق د درناوي د پرځای ساتلو لپاره دیوبل دنوټونو په زروسره د بدلون قانون پرځای پرېښوی، نو څرنگه چې د هیواد دننه په زروسره دنوټ بدلون ممنوع وو خو هر حکومت بیا په خپل ځان لازمه گڼلې وه چې که چیرې دده کرنسي کوم بل هیواد ته ولاړه سي او هغه دویم حکومت د دغه کرنسي په عوض کې د زرو غوښتنه وکړي نو دغه حکومت به هغه ته زرو سپاري، د مثال په توگه امریکاته دانگلستان استرلینگ پونډه راغلی او امریکا دهغه په عوض کې د زرو غوښتنه وکړه، نو انگلستان مجبوره دی چې هغه ته زرو سپاري.

دغه نظام ته (په اردو کې) "سونه کی مبادلت کا معیار (او انگریزي کې) Gold exchange standard ویل کېږي.

۱۱: پر همدغه اصولو باندې تر ډېرو کلونو پورې عمل روان وو، تردې چې کله د امریکا متحده ریاستونه د دالر درنځ د غورځیدلو له امله دستونږد یو سخت پر اوسره مخامخ سول او په ۱۹۷۱ء کې د زرو سخته کمې رامنځته سوه نو د امریکا حکومت دې ته اړ سو چې د نورو حکومتونو لپاره هم په زرو سره د دالر د بدلون قانون ته د پای ټکی کښېږدي، نو په (۱۵) اګست ۱۹۷۱ء کې دغه قانون نافذ سو او دغه رنگه په زرو سره چې د کاغذی نوټ د استحکام کومه وروستی بڼه وه هغه هم د دغه قانون وروسته پای ته ورسیده، له ددې څخه وروسته په ۱۹۷۴ء کې نړیوال مالي فنډ International monetary fund د زرو د بدلون په توګه یو "د زرمبادلې د رایستلو حق" Social drawing rights نظرونه باندې کړی، د نوموړي نظرموځه دا وه چې د "نړیوال مالي فنډ" غړو ته واک ورکول کېږي چې د مختلفو هیوادونو د کرنسي یوه معلومه اندازه د غیرملکي پوړونو د ادیني لپاره راوباسي او د اندازې د تعینولو لپاره (۸۸۸۶۷۶) ګرامه سره زرمعیار وټاکل سو، (چې دومره اندازه سره زر چې د څومره اندازه کرنسيو په مرسته رانیول کیدلای سي هغومره اندازه کرنسي یو هیواد رایستلای سي، نو اوس صورتحال دادی چې د زرمبادلې د رایستلو دغه حق چې هغه ته اختصاراً "ایس، دی، آر" ویل کېږي په پوره توګه سره د زرو د پښت پناهي بدل جوړ سویدی.

دغه رنگه اوس سره زرد کرنسي د لیکي څخه په پوره ډول وتلي دي او د دوی تر مینځ هېڅ ډول تړاو وجود نلري او نوټونو او "علامتي زر" (یعنې دکم نرخ سکې) په پوره ډول د زرو ځای نیولی دی، نو اوس مهال نوټ نه د سرو زرو نمائندګی کوي اونه هم د سپینو زرو بلکه داخیستلو د یو فرضي ځواک نمائندګی یې په غاړه اخیستې ده، خود کرنسي په دغه نظام کې دیو مستقل او ابدی نظام رنگه استحکام او ټینګښت تر اوسه پوري نه تر سترګو کېږي، نو ځکه تقریباً په ټولو هیوادونو کې ددې خبرې پاڅون روان دی چې د پخوا په

شيان دي ددوهم ځل لپاره سره زردمالي نظام داساس په توگه وټاکل سى، آن تردې چې ددوهم ځل لپاره د "سونه کی سلاخون کی نظام" لوري ته درجوع کولو آوازونه اوریدل کېږي، ځکه چې اوس هم دنړۍ ټول هیوادونه ځان دزروڅخه پوره نه گڼي، بلکه هر هیواد اوس هم داحتیاط په ډول زیارباسي چې د زروزیاتي زیرمي دځانه سره وساتي چې د وخت په بدلیدونکو حالاتو او تحولاتو کې یې په کار راوړي، خو په لوړه کچه دزرو دغه زیرمه کیدنه یوازي پراحتیاط مبني ده ځکه چې اوس مهال دزرو او دود سوي کرنسي تر مینځ هیڅ یو قانوني تړاو نسته، هغه کرنسي که دنوټ په بڼه کې وي او یا هم دسکو په بڼه کې په هر صورت دغه دنړۍ د کرنسي نظام د بدلونونو او تغیراتو خلاصه ده چې ددې خبرې وضاحت کوي چې نوټ په یوه حالت او یوه کیفیت باندې ندی پاته سوی. بلکه د مختلفو دورانونو او بیلابیلو وختونو په تیریدو سره دده په حیثیت کې بدلونونه راغلي دي، او زیات تحولات او تغیرات یې لیدلي دي.

په دې کې شک نسته چې په پیل کې نوټ دپورسند گڼل کیدی او گڼ شمیر علماؤ وپه دې هکله فتویٰ هم ورکړیده چې نوټ مال او ثمن نه دی بلکه دپوریوسند دی، لکه څرنګه چې علامه سیداحمد بیګ الحسینی<sup>۲</sup> په خپل کتاب "بهجة المشتاق فی بیان حکم زکوة الاوراق" کې لیکي:-

"کله چې مونږ د "بانک نوټ" دلفظ دماهیت په اړه څیړنه ترسره کړه نو داملومه سوه چې دغه دفرانسوي ژبې اصطلاح ده، او "لاروس" چې دنوموړي ژبې تر ټولو لوی او مشهور لغت دی، په هغه کې د بانک نوټ په اړه داسې لیکل سويدي:

"بانک نوټ یو کرنسي نوټ دی چې دهغه لرونکی ته د غوښتنې پړوخت ددغه نوټ حقيقي قیمت ورکول کېږي، او د زرو د کرنسي په شان دده په مرسته هم را کړه ور کړه



ترسره کيږي خودغه نوټ مضمون وي، يعني دده د بدل ضمانت ورکول کيږي چي د خلکو دده پر راکړه ورکړه باندي اعتماد پيداي "په نوموړي تعريف کي دغه کلمې چي "دهغه لرونکي ته د غوښتنې پر وخت ددهغه نوټ حقيقي قيمت ورکول کيږي" پرته دکوم شک ددې خبري دليل دی چي نوټ دپور سند دی، او په تعريف کي چي کومي نوري کلمې دي چي "او د زرو دکرنسي په شان دده په مرسته هم راکړه ورکړه ترسره کيږي" دده عبارت څخه چاته دا وهم پيدا نسي چي نوټ مال يا ثمن دی بلکه عبارت په دې معنا دی چي خلک په راکړه ورکړه کي د کرنسي پر ځای نوټ يوازي له دې امله مني چي د نوټ لرونکي د غوښتنې پر مهال د نوټ قيمت تر لاسه کولای سي، او د نوټ د حقيقي قيمت دادايني ثمه د حکومت پر غاړه ده، نو دغه نوموړي تعريف واضح دليل دی چي نوټ د پور سند دی، له همدې امله په تيره پيړۍ کي د هندوستان زيات شمير علماؤو فتوی ورکړه چي نوټ د پور سند دی، نو دده په مرسته تر هغو پوري زکات نه ادا کيږي تر څو چي مسکين د خپل ضرورت لپاره هغه نه وکاروي، او ددهغه نوټ په مرسته د سرو زرو او سپينو زرو اخيستل هم ندی روا.

خو په هغه وخت کي هم د علماؤو او فقهاؤو يوه لويه ډله په دې نظره چي کاغذي نوټ د "ثمن عرفي" په توگه مال دی، دغه مسئله د مسند احمد مرتب او شارح علامه احمد ساعاتي په ډيره ښه توگه سره څيړلې ده، هغه ليکي:

"فَالَّذِي أَرَاهُ حَقًّا، وَادِينُ اللَّهِ عَلَيْهِ: أَنْ حَكَمَ الْوَرَقَ الْمَالِي كَحَكَمِ التَّقْدِيرِ فِي الزَّكَاةِ سَوَاءً بِسَوَاءٍ، لِأَنَّهُ يَتَعَامَلُ بِهِ كَالْتَّقْدِيرِ تَمَامًا، وَلِأَنَّهُ مَالٌ كَمَا يُمْكِنُ صَرْفُهُ وَضَعًا مَصَالِحًا بِهِ فِي أَيِّ وَقْتٍ شَاءَ، فَمِنْ مَلِكٍ أَلِنَصَابٍ مِنَ الْوَرَقِ الْمَالِي وَمَكْتٌ عِنْدَهُ حَوْلًا كَامِلًا وَجِبَتْ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ"

زما په آند صحيح خبره چي د لوی څښتن جل جلا له په وړاندي زه دهغه جواب وړاندي

کوم هغه داده چي دزکات دوجوب او د هغه دادایني په مسئله کي کاغذی نوٲونه بعینه د سرو زرو او سپینو زرو حکم لري، ځکه چي د خلکو په خپل مینځي را کره ور کره کي نوٲ هم د زرو په شان گرزیدلي دي او دنوٲ درلودونکي ته اختیار ور کړل سويدي چي هر وخت يې زړه وغواړي هغه په کار راوړلای سي او په مرسته يې خپل ضرورت تر سره کولای سي نو کوم کس چي دنصاب په اندازه د نوٲونو مالک جوړسي او پر هغه باندي د يو کال موده تيره سي نو زکات ورباندي واجب دی.

د هندوستان د ځينو علماؤو هم همدا شان نظر ؤو، لکه دحضرت مولانا عبدالحی لکهنوي<sup>ؒ</sup> د يو خاص شاگرد او د ”عطر هدايه“ او ”خلاصة التفاسير“ مصنف حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکهنوي<sup>ؒ</sup> هم دنوٲ په اړه همدا نظر ؤو. او دده زوی مولانا مفتي سعيد احمد لکهنوي<sup>ؒ</sup> (د مدرسه تکميل العلوم کانپور مخکيني مفتي او صدر مدرس) د خپل پلار نوموړی نظر دهغه د کتاب ”عطر هدايه“ په وروستی حصه کي راوړيده او ور سره تر څنګ يې دا يا دونه هم کړيده چي علامه عبدالحی لکهنوي<sup>ؒ</sup> هم په دغه مسئله کي د هغه سره هم آهنگی څرګنده کړيده، دهغه دنظر لنډيز دادی چي د نوٲ دوه اړخه دي:ـ

يو دا چي په اخیستلو او پلورلو، اجاراتو او نورو مالي معاملاتو کي د نوٲ دود او را کره ور کره بعینه دحقيقي ثمن او سکو په شان وي، او حکومت د هغه منل په پورونو او د حقونو په اداینه کي پر خلکو باندي لازمي گرزولي وي، نو ددې قانون په رڼا کي قرض خواه نسي کولای چي دخپل پور په بدل کي د نوٲونو د منلو څخه ډډه وکړي، ددې اړخ له مخي کاغذی نوٲ عرفي ثمن گنل کيدلای سي، دوهم اړخ دادی چي نوٲ دحکومت له لوري يو ویشل سوی سند دی او حکومت پر ځان لازمه کړيده چي دده دې غايه کيدلو پر مهال، يا دده ددرلودونکي د غوښتنی پر مهال دده بدل ور کړي.

له همدې امله نوټ عرفي ثمن نسي گڼل کيدلای، ځکه چې د عرفي ثمن د هلاکت پر مهال حکومت دهغه بدل نه ادا کوي، نو معلومه سوه چې نوټ د پور سند دی.

خو که په جدي نظر سره وکتل سي نو دا خبره به روښانه سي چې دنوټ ثمنيت ددوهم اړخ په اعتبار سره نه باطلیږي، ځکه چې د حکومت هدف دادی چې نوټ هم د ثمن عرفي په توگه رواج پيدا کړي، له همدې امله دپور دادايني په لړ کي حکومت د هغه منل ضروري گرځولی دی، خو خلقي ثمن (د زرو سکې) او دنورو مادو علامتي سکې چې د پخوا څخه يې رواج موندلی دی دهغو خو خپل قيمت او ځانگړتيا پر ځای پاته ده، دهغو د قيمتي گرزولو لپاره د حکومت اعلان ته څه اړتيا نسته، ځکه چې نوموړي سکې کله د زرو څخه جوړیږي او کله د تانبه، پیتل او وسپني څخه، ښکاره خبره ده چې نوموړي ټول شيان "مال متقوم" دی، او که څه هم حکومت دهغه د ثمنوالي د ختمولو اعلان وکړي خو بيا هم د متقوم مال د کيدلو له امله دهغو ذاتي نرخ پر ځای پاته دی، په خلاف د کاغذي نوټ چې هغه څه ځانگړی ارزښت نه لري (یواځي د کاغذ يوه ټوټه ده) خو د حکومت د اعلان څخه وروسته ارزښت پيدا کوي.

نو که حکومت د نوټ د ثمنوالي د پای ته رسيدلو اعلان وکړي هغه وخت دنوټ هيڅ ارزښت پر ځای نه پاته کیږي، ځکه چې نوټ په دومره اندازه دخلگو د اعتماد وړ نه وو لکه څرنګه چې مادي کرنسي ده، نو ځکه حکومت دا زمه پر غاړه واخيسته چې د نوټ د بې ځايه کيدلو پر مهال دهغه بدل ادا کړي او دغه زمه اخيستل ددې ويري پر اساس نه ده چې نوټ د ثمن عرفي حيثيت نه لري بلکه ددې لپاره چې دخلگو اعتماد په لاس راوړل سي او خلګ بې له څه ويري دهغه راکړه ورکړه ترسره کړي.

نو دنوٽ سند ڪيدل دده دشمنيٽ دپاي ته رسيدلو معنا نه لري، بلڪه موخه يي داده چي  
حڪومت دده دبدل ورڪولو وعده ڪريده، خود حڪومت نوموړي عهد و پيمان د خلکو پر  
خپل مينځي را ڪړه ور ڪړه باندي څه اغيزه نه لري، ڪه چيري حڪومت په پام ڪي نه درلوده  
چي نوٽ دي دشمن عرفي بڼه خپله ڪړي نو خلگ بايد دې ته ونه اړايستل سي چي هغه  
ومني، او دا چي دنوٽ دې ځايه ڪيدلو پر مهال دهغه بدل ورڪول ڪيري دا حقيقي  
ڪرنسي په مقابله ڪي لا زيات د خلکو د اعتماد وړ وگرزیدی، ولي چي دحقيقي ڪرنسي د  
بې ځايه ڪيدلو پر مهال دهغه بدل نه ورڪول ڪيري، په خلاف د کاغذي نوٽ چي دهغه  
دې ځايه ڪيدلو پر مهال حڪومت دهغه بدل اداکوي.

### په لومړۍ مسئله ڪي زما نظر

زما په آند د کاغذي ڪرنسي په اړه چي دکومو دوو (۲) نظرونو يادونه وسوه دوخت  
دبدلون له امله هغه دواړه پر ځای دي، دکوم چي تشریح دکاغذي ڪرنسي د تاريخ او پر  
هغه باندي د تيرو سوو مختلفو تحولاتو دبيان په لړ ڪي وسوه.  
نو په دې ڪي شک نسته چي په پيل ڪي کاغذي نوٽ دپور سند گڼل کيدی لکه څرنگه چي  
په ”انسائيڪلو پيډيا برتانيکا“ ڪي ليکلي دي چي: ”په نړۍ ڪي بانک نوٽ (اوسنۍ کاغذي  
ڪرنسي) د بانک چيک څخه پخوا لا رواج موندلی ؤو، او بانک نوٽ به د پور تر لاسه کونکي  
د ځان سره دهغه پور د سند په توگه ساتلی ؤو چي د بانک پر ذمه ؤو، او ڪه چيري نوموړي  
نوٽ کوم بل ځای ته وسپارل سي نو دهغه سره اړوند ټول حقونه هغه بل کس ته  
انتقاليري او د بانک څخه به خپل پور تر لاسه کوي، له همدې امله د حقيقي ڪرنسي غوندي  
دده په مرسته ټول مالي حقونه سرته رسيري، ددواړو تر مينځ څه توپير نسته، او لکه څرنگه  
چي يوه زياته اندازه پيسې دوهل سوو سکو په شکل ڪي ادا کول يو ستونزمن ڪاردی  
چي دهغه په شميرلو او وړلو راوړلو ڪي ستونزي رامینځته ڪيري.

نود کاغذي کرنسي کارول دغه رنگه سنتونزي په ډیره بڼه توگه سره هواروي. خو لکه څنگه چې پر کاغذي نوټ د تیرو سوو تحولاتو د بیان په لړ کې یادونه وسوه چې وروسته د نوټ نو موړی حالت پر ځای پاته نه سو، په پیل کې زرگرا و سنار هغه یو خاص کس ته دهغه د ایښول سوو زرو د سند په توگه ورسپاری، هغه وخت نه دده څه ځانگړې بڼه وه او نه هم دده ویشونکی یو کس وو، او نه هم کوم کس دخپل حق په تر لاسه کولو کې ددغه نوټ پر منلو مجبوره کیدی، او وروسته چې کله هغه رواج وموندی نو حکومت هغه "قانوني زر" (Legal tender) وټاکي او شخصي (غیر سرکاري) بانکونه یې دهغه د ویشلو څخه منع کړه، نو ددغه اعلان سره سم نوټ د نورو مالي سندونو څخه دلاندینیو عواملو پر اساس بیل وگڼل سو:

۱: اوس نوټ د قانوني زر بڼه خپله کړیده، او د عرفي ثمن په شان خلک دهغه منلو ته اړ ایستل کېږي، په خلاف د نورو مالي سندونو د مثال په توگه لکه "بانک چیک" سره ددې چې رواج یې موندلی دی خوبیا هم کوم کس دخپل حق په تر لاسه کولو کې دهغه منلو ته نسي اړ ایستل کیدلای.

۲: اوس نوټ د "غیر محدود قانوني زر" (Unlimited legal tender) بڼه خپله کړیده او دهاتي کرنسي "محدود قانوني زر" (Limited legal tender) دي، ځکه چې د نوټ په مرسته د پور د لویې اندازې اداینه امکان لري، او پور تر لاسه کونکی دهغه د منلو څخه ډډه نسي کولای، په خلاف د دهاتي سکو، چې که چیرې یو څوک دهغه په مرسته د پور د یوې لویې اندازې اداینه وغواړي نو پور تر لاسه کونکی کولای سي چې دهغه د منلو څخه ډډه وکړي، نو معلومه سوه چې کاغذي نوټ دراکړه ورکړي په ډگر کې دزیات رواج، د خلکو دزیات اعتماد او د قانوني حیثیت له امله پر دهاتي کرنسي باندې بری تر لاسه کړیدی.



۳: دپور سند هر څوک ویشلای سی، دشریعت او قانون له مخي په دې کې هیڅ ممانعت نسته چي قرض خواه د خپل پور دادایني په لړ کي دغه سند کوم دویم قرض خواه ته وروسپاري او هغه یې دریم ته وروسپاري، خو دغه نوټ بیا دحکومت څخه پرته بل څوک نسي ویشلای، لکه څرنګه چي مادي کرنسي دحکومت څخه پرته بل څوک نسي ویشلای.

۴: دنړۍ په ټولو هیوادونو کي عرفاً او قانوناً دنوټ لپاره د”کیش” ”ثمن” او ”کرنسي” کلمات کارول کېږي، خو دنورو مالي سېندونو لپاره بیا دغه کلمات نه کارول کېږي.

۵: خلګ په خپل مینځ کي دنوټ راکړه ورکړه دهغه باور له مخي کوي دکوم له مخي چي دمادي کرنسي راکړه ورکړه کوي، اودنوټ ددغه راکړه ورکړي پر مهال خلګ دانه ګڼي چي دپور راکړه ورکړه کوي، اوس مهال داسي څوک نسته چي ددې لپاره نوټ ترلاسه کوي چي بیا دهغه په مرسته سره زر، سپین زر او یا هم دمادي څخه جوړي سوي سکې لاس ته راوړي.

۶: لکه څرنګه چي دکاغذي کرنسي په ارتقاء کي مخکي یادونه وسوه چي اوس دکاغذي نوټ تر شا هیڅ ډول سره زر او سپین زر وجود نه لري او نه هم په زرو سره دهغه بدلون ممکن دی، آن تر دې چي دهیوادونو په خپل مینځي راکړه ورکړي کي هم امکان نه لري، په دې هکله جیوفري ګراؤتھر (Geoffrey Growther) لیکي:ـ

the promise to pay, which appears on their face is now utterly meaningless. Not

even in amounts of pounds 1700 can notes now be converted into gold the note is no more than a piece of paper, of no intrinsic value what ever and if it were presented for redemption, the bank of England could honour its promise to pay one pound only by giving silver coins or another note but it is accepted as money throughout the British Island

د کرنسي نوټ پر مخ چي کوم عبارت ليکل سويدي چي ”ددې لرونکي ته د غوښتنې پر وخت ادا کوي“ اوس ددغه عبارت هيڅ مطلب او معنا نده پاته، ځکه چي اوس مهال د کرنسي نوټونو هيڅ يوه اندازه هم په زرو سره د بدلون امکان نه لري، که څه هم ددغه نوټونو اندازه له يو زراوه سوه پونډ څخه زياته وي، اوس مهال کرنسي نوټ د کاغذ يوه ټوټه ده چي هيڅ ارزښت نه لري، او که چيري يو کس دغه پونډ د انگلستان مرکزي بانک ته له ځانه سره يوسي او په بدل کي يې د زرو او يا هم کرنسي غوښتنه وکړي نو بانک به ده ته يا خو علامتي سکه ورکوي او يا به هم ددغه نوټ پر ځای کوم بل نوټ ورکوي، خو کاغذي پونډ د انگلستان په ټولو جزيرو کي دکيش په ډول منل کيږي (ځکه چي اوس مهال دده د بدل غوښتنې ته څه اړتيا نسته).

لنډه دا چي پر نوټ ثبت سوې ليکنه يواځي په دې معنا ده چي حکومت ددغه نوټ د ظاهري قيمت ضامن دی او دده ظاهري قيمت دده داخيستلو د ځواک دوهم نوم دی، له همدې امله دده په بدل کي د سرو زرو، سپينوزرو او نورو مادي سکو ورکولو ذمه اوس د بانک پر غاړه نده، نو په ځينو وختونو کي بانک د غوښتنې پر مهال دهغه په بدل کي دهغه د ظاهري قيمت په برابر کوم بل نوټ ادا کوي، او د نوټ په بدل کي د نوټ ادايني ته د پور اداينه نسو ويلاي بلکه د يوې کرنسي په بله کرنسي باندي بدلون ورته ويلاي سو.

او مرکزي بانک دنوټونو دغه بدلون يواځې ددې هدف له مخې تر سره کوي چې دنوټ په هکله دخلکو اعتماد پر ځای پاته سي، ددې بدلون موخه هيڅکله دا نسي کيدلای چې نوټ د کرنسي په تعريف کې داخل ندی.

په هر صورت دنوموړي بحث په رڼا کې دا جوته سوه چې د فقه له مخې اوس نوټ د پور سند ندی بلکه د "فلوس نافقه" (رواج سوي سکې) غوندي يې د علامتي کرنسي بڼه خپله کړيده، لکه څرنگه چې د "فلوس نافقه" ظاهري قيمت دهغو ذاتي قيمت څخه څو چنده لوړ دی، او دخلکو په مينځ کې ددغه نوټونو په مرسته را کړه ور کړه د "فلوس نافقه" په شان رواج سويده، بلکه په اوسني وخت کې دمادي سکو لاس ته راوړنه امکان نه لري. نو دنوټ په اړه دا حکم کول چې دده په مرسته زکات په بيرنې ډول نه ادا کېږي، يا د يوه کرنسي نوټ په بل کرنسي نوټ سره بدلون ته ددې امله ناروا ويل چې د "بيع الکالي" بالکالي ده، يا دنوټ په مرسته د سرو زرو او سپينوزرو اخيستل ددې امله ناروا گڼل چې دا "بيع صرف" ده او په نوموړې بيع کې د دواړو لورو څخه په يوه مجلس کې لاس ته راوړنه ضروري ده، او نوموړی شرط دلته وجود نه لري، نو د يادو سوو ټولو خبرو څخه يوه داسې ستونزه رامینځته کېږي چې د تحمل وړ نده، او په دغه شان معاملاتو کې شريعت د فلسفيانه نظر دقيقو او گرانو بحثونو ته ارزښت نه ورکوي دکومو چې پر عملي ژوند باندي څه اغيزه نه تر سترگو کېږي، بلکه د آسانۍ او سهولت لپاره رواج سوي عرف عام ته مخه کوي. واللہ سبحانه و تعالیٰ أعلم.

په هر صورت دنوموړي بحث څخه په پوره ډول دا څرگنده سوه چې کاغذي نوټ د کرنسي حکم خپل کېږدی. واللہ المستعان.

## کرنسي نوټ

او

## زکات

کله چي کرنسي نوټ د سپينو زرو دوه پنځوس نيمو ټولو دقيقيت سره مساوي سي نو دټولو په اتفاق سره پر هغه باندي زکات واجبيږي، او څرنگه چي نوټ اوس مهال دپورسند نه گڼل کيږي نو له همدې امله پر نوټ باندي دپوردزکات حکمونه نه جاري کيږي بلکه پر هغه باندي درواج سوو سکو حکمونه جاري کيږي.

دزکات دوجوب په مسئله کي درواج سوو سکو حکم دتجارت دسامان د حکم په شان دی، يعني لکه څرنگه چي دسوداگري دسامان ماليت دوه پنځوس نيمو ټولو سپينو زرو ته ورسيري نو پر هغه باندي زکات واجبيږي، همداشان درواج سوو سکو او کرنسي نوټونو حکم هم همدا ډول دی، او لکه څرنگه چي رواج سوي سکې څه وخت مسکين ته دزکات په ډول ورکول سي نو دمسکين د قبضه کولو سره سم هغه وخت زکات تکميليري، همدغه شان کرنسي نوټ هم داحکم لري چي دلاس ته راوړني سره سم زکات ادا کيږي او دزکات ادا کيدل دنوټ پر استعمال او کاريدنه باندي موقوف نه دي.

## د نوټونو په نوټونو

### سره

## ادلون بدلون

د نوټ په نوټ سره د ادلون بدلون دوه صورتونه کيدلای سي.

- ۱: يو دا چي د يوه هيواد د مختلفي اندازې د نوټونو تر مينځ ادلون بدلون تر سره سي.
- ۲: دويم دا چي د يوه هيواد د کرنسي نوټ او د بل هيواد د کرنسي نوټ تر مينځ ادلون بدلون تر سره سي.

د دواړو صورتونو سره اړوند حکمونه په جلا جلا ډول مطرح کيږي.

## د هيوادواله کرنسي نوټونو خپل مينځی ادلون بدلون

لکه مخکي چي يادونه وسوه چي په ټولو معاملاتو کي کرنسي نوټ د سکي حکم خپل کړيدی، څرنگه چي د سکو خپل مينځی ادلون بدلون په مساوي ډول روا دی، همدا شان ديو هيواد د کرنسي نوټونو خپل مينځی ادلون بدلون په مساوي ډول سره د ټولو په اتفاق روا دی، په دې شرط چي د عقد په مجلس (ناسته) کي د دواړو لورو څخه کوم يو لوری په دواړو بدلونو کي په کوم يو بدل باندې قبضه تر سره کړي، نو که چيري په ادلون بدلون تر سره کونکو دواړو کسانو کي کوم يو کس هم د عقد په مجلس کي پر نوټونو باندې قبضه ونکړي، آن تردې چي دواړه يو د بل څخه بيل سول نو په دې صورت کي دامام ابو حنيفه



او ځينو مالکيانو په آند عقد فاسديږي، ځکه چې ددوی په آند فلوس په متعين کولو سره نه متعين کيږي بلکه يواځي په قبضه سره دهغه تعين راځي، نو د کومو فلوسو په مرسته چې عقد تر سره سويدي هغه تر قبضه لاندي ندي راغلي او نه دي متعين سوي او د پور په ډول د دواړو لورو پر ذمه پاته دي، نو دغه د پور بيع په پور سره ده، چې د "بيع الکالي بالکالي" کيدلو پر اساس نه ده روا.

دغه حکم په هغه صورت کي دی چې کله د نوټونو تر مينځ ادلون بدلون په مساوي ډول تر سره سي، او که چيري په کموالي او زياتوالي سره ادلون بدلون تر سره سي دمثال په توگه يوه روپۍ په دوو (۲) روپيو سره يا يو ريال په دوو (۲) ريالو سره يا يو ډالر په دوو (۲) ډالرو سره تبادله سي نو ددغه صورت د جواز او نه جواز په اړه د فقهاوو هغه مشهور اختلاف مينځ ته راځي کوم چې د فلوسو په کموالي او زياتوالي سره د بدلون په اړه تر سره سوي دي، او هغه دادي :-

دځينو فقهاوو په آند ديوه فلس (پيسه) تبادله په دوو (۲) فلوسو سره دشرعي له مخي د سود کيدلو پر اساس حرامه ده، دغه دامام مالک او په حنفيانو کي د امام محمد تگ لاره ده، او دحنبليانو مشهوره تگ لاره هم همدا ده، او که ددواړو لورو څخه فلوس غير متعين وه نو بيا د امام ابو حنيفه او امام ابو يوسف په آند هم دغه تبادله حرامه ده. دامام مالک په آند نوموړې تبادله ځکه حرامه ده چې دوی په يوه معامله کي د پور او د کموالي او زياتوالي د حرمت لپاره علت "ثمنيت" يعني "کيش، نقد او کرنسي کيدنه" ټاکلې ده، ثمنيت که حقيقي وي لکه په سرو زرو او سپينو زرو کي، او که عرفي او اصطلاحي وي، لکه د سرو زرو او سپينو زرو څخه پرته په نورو مادي سکو او کاغذي نوټ کي.

نوکه په يو عقد کې د دواړو لورو څخه يو رنگه ثمن (کرنسي، کيش، نقد) وي نو دامام مالک په آند په نوموړي عقد کې نه هم څه کمي او زياتوب روادى او نه هم پور روادى، لکه څرنگه چې په "المدونة الكبرى" کې ليکي:-

"ولو ان الناس اجازوا بينهم الجلود - حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها ان تباع بالذهب والورق نظرة، لان مالكا قال: لا يجوز فلس بفلسين - ولا تجوز الفلوس بالذهب ولا بالدنانير نظرة"

"يعنى كه چيري د خلگو په مينځ کې د څرمن په مرسته اخيستل او پلورل په دومره کچه رواج پيدا کړي چې څرمن د ثمن او سکې بڼه خپله کړي نو په دې صورت کې هم زما په آند د سرو زرو او سپينو زرو په مرسته د دغه څرمن د پور په توگه پلورل نه دي روا، ځکه چې امام مالک فرمايلي دي چې د يو فلس پلورل او تبادله په دوو (۲) فلسونو سره جايز نه دي، دغه رنگه د سرو زرو، سپينو زرو، درهم او دينار په مرسته د فلوسو پلورل د پور په توگه جواز نه لري، (ځکه چې په سرو زرو، سپينو زرو، درهم او دينار کې حقيقي ثمنيت وجود لري، او په سکه کې اصطلاحي ثمنيت وجود لري، او د امام مالک په آند د ثمنيت د شتون سره که څه هم جنسونه مختلف وي بيا هم پور ندى روا).

تر کومه چې د حنفيا نو تعلق دى نو د هغوى په آند دريا د حرمت علت د ثمنيت پر ځاى "وزن" دى، او فلوس که څه هم عددي دي ځکه چې په هغوى کې دغه علت وجود نه لري، خو حنفى فقهاء فرمايي چې د بازاړي اصطلاح سره سم هم قيمته (يو نرخ والا) فلوس په قطعې ډول مساوي يکياني گنل کېږي، ځکه چې د خلگو اصطلاح د هغه د جودت او ردائت (عمده والي او کهنه والي) اعتبار پاى ته رسولى دى، نوکه يوه يکى د دوو (۲) يکيا نو په مقابلې کې وپلورل سي، نو په دواړو کې به يوه يکى بيله څه عوضه پاته کېږي او دغه د عوض څخه خالى کيدل به د عقد دننه شرط وي نو ځکه ربالا زمېږي.

خو دغه حکم تر هغو دی تر څو پوري چې د فلوسو ثمنیت پر ځای پاته وي، او په متعین کولو سره متعین نه وي، نو اوس امام محمد فرمایي چې کله دغه سکو د اصطلاحی ثمنو په توګه رواج پیدا کړي، نو تر څو چې ټول خلګ د هغه ثمنیت باطل نه کړي تر هغه مهاله یواځې د متعاقدینو (پلورونکي او اخیستونکي) په باطلولو سره د هغه ثمنیت پای ته نه رسېږي، کله چې ثمنیت پر ځای پاته سو نو په متعین کولو سره نه متعین کېږي او په یوه سکه سره د دوو (۲) سکو تبادله نه روا کېږي، که څه هم متعاقدینو (پلورونکي او اخیستونکي) هغه تر خپلي اندازې پوري متعین کړي وي، خو امام ابو حنیفۀ او امام ابو یوسف فرمایي چې دغه خو خلقي ثمن نه دي بلکه اصطلاحی ثمن دي، نو متعاقدین دا واک لري چې په خپل مینځ کې نوموړې اصطلاح پای ته ورسوي او د نوموړو سکو د تعین په مرسته د هغو ثمنیت ور باطل کړي. په دغه صورت کې سکې د عروضو او سامان حکم خپلوي او په کموالي او زیاتوالي سره د تبادلې جواز ته لاره هواروي، د امام احمد څخه په دې اړه دوه (۲) قولونه نقل سوي دي:-

یو دا چې یوه سکه په دوو (۲) سکو سره تبادله کیدلای سي، ځکه چې د دوی په آند د ربا د حرمت لپاره علت ”وزن“ دی، او د سکو د عددي کیدلو له امله په هغوی کې نوموړی علت وجود نه لري، نو تر څو چې علت وجود نه وي پیدا کړي تر هغو پوري د حرمت حکم نه را مینځته کېږي.

دویم دا چې د سکو نوموړې تبادله رواده، ځکه چې دغه سکه فعلاً که څه هم عددي ده خو په اصل کې د مادي ”ماده والا“ کیدلو پر اساس وزني ده او ماده څنې په سکو سره بدله سي، نو هغه یې د اصلیت د باطلیدلو لامل نه ګرځي، لکه څرنګه چې د دوی عددي ده خو اصلیت ته په پاملرنې سره د اوږو کیدلو پر اساس کیلی یا وزني ده.

لکه چي علامه ابن قدامه ليکي :-

”ان اختيار القاضي ان ما كان يقصد وزنه بعد عمله كالاسطال ففيه الربا وما لا فلا“

”دمادې څخه د يوشې د جوړښت وروسته که چيري په هغه کي وزن ته پاملرنه وېسي نو په کموالي او زياتوالي سره دهغه بيع کول د سود کيدلو پر اساس حرام شميرل کېږي. لکه تانبه، پيټل، او د اسټيل لوبښي (ځکه چي نوموړي شيان په بازار کي د وزن په مرسته پلورل کېږي) او که چيري وزن معتبر نه سي نو بيا سود نه دی.

ددې اصولو تقاضا دا په نظر راځي چي د امام احمد په آند د کاغذي نوټ په کموالي او زياتوالي سره زواده، ځکه چي کاغذي نوټ په اصل کي وزني دی، په خلاف د فلوسو چي هغه په اصل کي وزني نه دي. واللّٰه سبحانه و تعالی اعلم.

ځيني نور فقهاء په دې آند دي چي يوه سکه په دوو (۲) سکو سره تبادله کول مطلقاً روا دي، بلکه د سکو د ادلون بدلون پر مهال دهر رنگه کموالي او زياتوالي څخه کار اخيستل کيدلای سي، دغه د امام شافعي تگ لاره ده. ددوی په آند ربا د اصلي او خلقي ثمنيت له امله حرامه ګڼل سوې او نوموړی علت (خلقي ثمنيت) يواځي په سرو زرو او سپينو زرو کي شتون لري. بل لوري ته په سکو کي يواځي عرفي ثمنيت موجوديت لري، او خلقي ثمنيت نسته، نو ددوی په آند د فلوسو تبادله د کموالي او زياتوالي په مرسته سره ترسره کيدلای سي، او لکه څرنگه چي مخکي يادونه وسوه چي امام ابو حنيفه او امام ابو يوسف په دې عقیده دي چي که چيري متعاقدين سکې متعيني کړي نو د هغوی ثمنيت با طلېري او د سامان حکم خپلوي، په نوموړي صورت کي يو فلس په دوو (۲) فلسونو سره تبادله کيدلای سي.

## په نوموړې مسئله کې راجح او مفتی به قول

نوموړی اختلاف د هغه زمان په اړه دی په کوم کې چې سره زر او سپین زر د ټولو ثمنو د معیار په ډول ټاکل سوي وه، او د سرو زرو او سپینو زرو په مرسته تبادلي په عامه کچه زواج درلودی، او په ټولو معاملاتو کې په پوره آزادي سره د سرو زرو او سپینو زرو د سکو په مرسته راکړه ورکړه ترسره کیده، او د نورو مادو څخه جوړې سوي سکې په کمه کچه باندي په تبادله کې کاریدلې، خو اوس مهال د سرو زرو او سپینو زرو سکې نه سي موندل کیدلای، او په اوس وخت کې په نړۍ کې کوم داسې هیواد یا ښار نه تر سترگو کېږي چې په هغه کې د سرو زرو او سپینو زرو سکې کارول کېږي. او په ټولو معاملاتو کې د سرو زرو او سپینو زرو د سکو پر ځای علامتي سکې او کرنسي نوټ کارول کېږي، لکه څرنګه چې د مقالې په پیل کې یا دونه وسوه، نو زما په آند اوس مهال د علامتي کرنسي نوټ د تبادلي د مسئلې په اړه مناسبه داده چې د امام مالک یا امام محمد قول غوره کړل سي، ځکه چې د امام شافعي یا امام ابو حنیفه او امام ابو یوسف د تګ لاري په خوښولو سره د سود دروازه په پوره ډول پرانستل کېږي، او د سود اړوند هر کاروبار او راکړه ورکړې د جواز لپاره په نوموړې مسئلې سره دلیل نیول کېږي، نو که چیرې پور ورکونکی وغواړي چې د خپل پور په بدل کې سود ترلاسه کړي نو هغه په آساني سره داکار کولای سي، په دې ډول چې خپل کرنسي نوټ پرپور اخیستونکي باندي په زیات قیمت سره وپلوري او دپور په بدل کې سود ترلاسه کړي غالبه گمان دادی چې که چیرې هغه فقهاء چې دیوې سکې تبادله یې په دوو سنکوسره روابللې وه په ننني (اوسني) وخت کې ژوندي وای او د کرنسي د ادلون بدلون حال یې لیدلی وای نو



حتماً به يې ددې معاملي په اړه د حرمت فتوی ورکړې وای، ددې خبرې په تائيد کې د  
 ځينو مخکينيو فقهاوو قول شتون لري، لکه څرنګه چې د ماوراء النهر فقهاوو د "عدالي" او  
 "غطارفه" (يو خاص ډول سکې چې په هغوی کې سپين زر ډير کم او پاته نور ټوله  
 "کوټ" وه) په اړه د کموالي او زياتوالي له مخې تبادله حرامه بللې وه، د نوموړو سکو په  
 اړه د حنفيانو د اصل مذهب سره سم د کموالي او زياتوالي له مخې تبادله روا ده، ځکه  
 چې په دغه سکو کې "کوټ" برلاسي وو، نو دا امکان موجود وو چې هر يو د مخالف  
 جنس عوض وګرځول سي (ګواکي سپين زر په "کوټ" سره تبادله سوه او "کوټ" په  
 سپينو زرو سره تبادله سوه) او نوموړې تبادله پر دې اساس روا وه چې د دواړو لورو  
 څخه جنس مخالف وو، خو د ماوراء النهر مشايخو حنفيانو په دغه کوټه سکو کې هم د  
 کموالي او زياتوالي له مخې تبادله ناروا وبلل، او علت يې دا بيان کړی چې:-  
**"انها اعز الاموال في ديارنا فلو ابيع التفاضل فيه يفتح باب الربا"**  
**"زمونږ په ښار کې دغه سکې د قدر وړ مال ګڼل کېږي، که چيرې په هغه کې کموالي او**  
**زياتوالي روا وبلل سي نو د سود دروازه به خلاصه سي"**  
 که چيرې د امام محمد د قول موازنه وسي د امام ابو حنيفه او امام ابو يوسف د قول  
 سره، نو د امام محمد دليل قوي او راجح معلومېږي، ځکه چې د امام ابو حنيفه او امام ابو  
 يوسف په آند د هغو سکو د ثمنيت د ختمولو څخه وروسته د کموالي او زياتوالي له مخې  
 د تبادلي د رواوالي حکم ورکول کېږي، خو د سکو د ثمنيت د ختمولو څخه صحيح  
 مقصد په نظر نه راځي، ځکه چې په ډيره کمه کچه به داسې څوک پيدا سي چې د هغه  
 مقصد د سکې د لاس ته راوړني څخه د هغه ثمنيت نه وي بلکه د هغه ماده، تانبه، پيټل او  
 وسپنه يې مقصد و، هر کس د ثمنيت له مخې سکه لاس ته راوړي (ددې لپاره چې د هغه  
 په مرسته خپل ضرورتونه پوره کړي نه دا چې هغه ويلي کړي او بل شی ځني جوړ کړي)

نو که چیري متعاقدین (پلورونکی او اخیستونکی) د سکې د ثمنیت پر ختمولو باندي مصالحت ته ورسېږي، نو د کموالي او زیاتوالي له مخې د تبادلې د روا بللو لپاره نوموړی مصالحت یوه مصنوعی او له ځانه جوړه سوې هیله گڼل کېږي چې د شرعی له مخې څه ارزښت نه لري، په خاصه توګه اوس مهال دغه رنګه حیلو ته شرعه څرنګه پام لرنه وکړي ځکه چې د سرو زرو او سپینو زرو حقیقي او خلقي سکې په ټوله نړۍ کې موجودیت نه لري، او سود یواځې په رواج سوو علامتي نوټونو کې وجود لري، ځکه چې د زرو نقود له ټولې نړۍ څخه ناباب او مفقود ګرځیدلي دي.

هو! د امام ابو حنیفه<sup>ؒ</sup> او امام ابو یوسف<sup>ؒ</sup> قول په هغه فلسو کې د عمل وړ دی کوم چې بذاته د مادې په توګه مقصود دي، لکه څرنګه چې تاسو به لیدلي وي چې ځیني خلګ دا عادت لري چې د مختلفو هیوادونو سکې او کرنسي نوټونه د ځانه سره ساتي، او موخه یې تبادله، بیع او یا د هغه په مرسته ګټه لاس ته راوړل نه وي، بلکه د یو تاریخي یادداشت په توګه یې د ځانه سره ساتي، ددې لپاره چې کله هم په راتلونکي کې دغه کرنسي ختم سي نو د یادداشت په توګه به ددوی سره پاته وي، په ښکاره په دغه رنګه کرنسي کې ددوی دواړو حضراتو پر قول باندي د عمل کولو سره سم دا ویلای سو چې د کموالي او زیاتوالي له مخې تبادله روا ده.

او پاته سوه هغه کرنسي چې د تبادلې او بیع د هدف لپاره لاس ته راوړل کېږي او ذات یې مقصود نه وي، دهغې په اړه که چیري د نرمۍ څخه کار واخیستل سي نو د سود دروازه به پرانستل سي، نو ددغه کرنسي په تبادله کې کموالي او زیاتوالي ته روا ویل نه دي صحیح، والله سبحانه و تعالی اعلم.

په هر صورت په موجوده زمانه کې د کاغذی کرنسي تبادله د مساوات له مخې روا ده او د کموالي او زیاتوالي له مخې نه ده روا.

نوموړی مساوات د نوټونو د تعداد او شمير په صورت کې نه دی معتبر بلکه د هغوی د ظاهري قيمت "کوم چې پر هغوی ليکل سوی دی" په صورت کې معتبر دی. نو د پنځوسو (۵۰) روپو يو نوټ د لسو روپو د پنځو نوټونو په مقابل کې تبادلې کيدلای سي، په دغه تبادلې کې که څه هم يوې لوري ته يو نوټ دی او بلې لوري ته پنځه نوټونه دي، خو د ظاهري قيمت په لحاظ سره د دغه پنځو نوټونو د مجموعي قيمت د پنځوسو (۵۰) روپو سره برابر دی، ځکه نوټ که څه هم عددي دی خو دده دخپل مينځي تبادلې او بيع څخه بذاته پخپله نوټ يادده تعداد مقصود نه دی بلکه يواځې يې ظاهري قيمت مقصود دی چې نوټ دهغه نمائندگی کوي، له همدې امله پکار ده چې په قيمت کې مساوات وي. دنوټ په اړه نوموړې مسئله بعينه د فلوسو دسکو په شان ده، سکې اصلاً دمادي کيدلو له امله وزني دي. خو فقهاء يې عددي بولي، لامل يې دادی چې دفلوسو دلاس ته راوړني څخه دهغه ذات، ماده يا تعداد مقصود نه دی بلکه هغه قيمت مقصود دی چې هغه يې نمائندگی کوي له همدې امله يوه لويه سکه چې قيمت يې لس (۱۰) فلوس وي د لسو ۱۰ داسي کو چنيو سکو په مقابل کې تبادلې کيدلای سي چې دهرې سکې قيمت يو فلس وي او نوموړې تبادلې دهغو فقهاوو په آند هم رواده چې د يوې سکې تبادلې په دوو (۲) سکو سره ناروا بولي، ځکه چې په دغه صورت کې د يوې سکې قيمت هغه دی کوم چې د لسو (۱۰) سکو دی، په بل عبارت د لسو فلوسو سکه که څه هم يوه ده خو يو فلس دلسو (۱۰) سکو حکم لري، له همدې امله هغه د لسو (۱۰) واقعي سکو مساوي گڼل کېږي.

همدغه شان د کرنسي نوټونو حکم هم همدادول دی، چې په هغوی کې ښکاره عدد په پام کې نه نيول کېږي. هغه حکمي عدد ته پاملرنه کېږي چې د هغه ظاهري قيمت (Face value) څرنگه څرگنديږي. له همدې امله په هغه کې مساوات ضروري دی.

## د مختلفو هيوادونو د کرنسي نوټونو خپل مينځي بدلون بدلون

که چيري فکر وکړو نو دا به څرگنده سي چي ديوه هيواد مختلفي سکې او کرنسي نوټونه يو جنس گڼل کيږي، او دبيلابيلو هيوادونو کرنسي نوټونه مختلف جنسونه گڼل کيږي، ځکه مخکي يادونه وسوه چي اوس مهال د سکو او کرنسي نوټونو ذات او ماده په پام کي نه نيول کيږي، بلکه نن صبا کرنسي د اخيستلو د ځواک د يو مخصوص معيار څخه عبارت دی، او هر هيواد ځانته ځانگړی معيار لري، دبيلگي په توگه په پاکستان کي روپۍ، په سعودي عربستان کي ريال، په امريکا کي ډالر، نو له همدې امله دغه معيار د هيوادونو د مختلف کيدلو له امله خپله هم مختلف کيږي، ځکه چي دهر هيواد د کرنسي ارزښت د هغه هيواد د نرخونو د جدول (نرخ پاڼه) او د هغه د وارداتو او صادراتو پر اساس متعين کيږي، او داسي څه مادي شى موجوديت نه لري چي د مختلفو معيارونو تر مينځ هميشنی تناسب پر ځای وساتي، بلکه دهر هيواد په اقتصادي حالاتو کي دتغير او اختلاف پر اساس نوموړی تناسب هره ورځ بلکه هر ساعت اختلاف مومي، نو د مختلفو هيوادونو د کرنسيانو تر مينځ يوداسي ابدی او دوام داره پيوستون شتون نه لري چي دټولو څخه يو جنس جوړ کړي.

په خلاف د يو هيواد د کرنسي او سکې، په هغه کي که څه هم داندازې په لحاظ اختلاف موجود وي خو د نوموړي اختلاف تناسب هميشه يو او بيله توپيره وي. دبيلگي په توگه پاکستانی روپۍ او پيسه که څه هم هر يو ځان ته بيل نرخ لري، خو ددواړو تر مينځ چي د يو او سلو (۱۰۰) کوم نسبت دی (چي يوه پيسه د يوې روپۍ سلمه حصه ده) دروپی د نرخ د لوړيدلو او غورځيدلو له امله په نوموړي نسبت کي څه بدلون نه راځي، په خلاف د پاکستانی روپۍ او سعودي ريال، ددوی دواړو تر مينځ يوداسي معلوم نسبت وجود نه لري

چې هروخت پر ځای پاته سي، بلکه هروخت بدلون مومي. نو کله چې ددوی تر مینځ یو داسې معلوم نسبت چې دجنس د یووالی لپاره ضروري گڼل کېږي موجودیت نه درلودی، نو د ټولو هیوادونو کرنسيانې په خپل مینځ کې یو دبل څخه مختلف جنسونه وگرځیدل، له همدې امله ددوی نومونه، پیماني، او ټوټې جلا جلا دي. کله چې دمختلفو هیوادونو کرنسيانې مختلف جنسونه وټاکل سول نو ددوی تر مینځ د کموالي او زیاتوالي له مخې تبادله د ټولو په اتفاق سره رواده، نو یو ریال د یوې روپۍ په مقابل کې هم تبادله کیدلای سي او د پنځو (۵) روپو په مقابل کې هم.

دامام شافعي<sup>۱</sup> په آند نوموړې تبادله ځکه رواده، چې کله دده په آند د یو هیواد یوه سکه په دوو (۲) سکو سره تبادله کیدلای سي، نو دمختلفو هیوادونو سکې د کموالي او زیاتوالي له مخې په طریق اولی سره تبادله کیدلای سي.

او د حنبليانو تګ لاره هم دغه ډول ده، لکه مخکې چې یادونه وسوه.

او د امام مالک<sup>۲</sup> په آند که څه هم کرنسي د "اموال ربویه" څخه گڼل کېږي خو بیا هم د جنس د بدلون له امله د کموالي او زیاتوالي له مخې تبادله رواده.

دامام ابو حنیفه<sup>۳</sup> او دده د اصحابو<sup>۴</sup> په آند دیو فلس تبادله ددو (۲) فلوسو په وړاندې ځکه ناروا وه چې هغه سکې په خپل مینځ کې مساوي او یو مثل وي، چې پر دغه اساس د تبادلې پر مهال یوې لوري ته سکه دعوض څخه خالي پاته کېږي، خو د مختلفو هیوادونو کرنسيانې دمختلفو جنسونو کیدلو پر اساس هم مثل او مساوي نه دي، ځکه چې ددوی تر مینځ د کموالي او زیاتوالي له مخې د تبادلې پر مهال د کرنسي کومې حصې ته "خالی عن العوض" نه ویل کېږي، او چې کله "خالی عن العوض" نه دی نو د کموالي او زیاتوالي له مخې تبادله هم پکښې رواده. له همدې امله یو سعودي ریال د یوې څخه

زياتو پاکستانی روپو په وړاندي تبادله کيدلای شي.

اوس دلته يوه بله پوښتنه راولاړېږي، او هغه داچې ځينې وخت حکومت د بيلابيلو کرنسيانو نرخ ټاکي، د مثال په ډول د پاکستان حکومت د يو ريال نرخ څلور روپۍ او د ډالر نرخ پنځلس (۱۵) روپۍ ټاکي، نو په دې صورت کې څوک د حکومت د ټاکل سوي نرخ پر خلاف د کموالي او زياتوالي له مخي تبادله ترسره کولای شي که نه؟ د مثال په ډول يو کس يو ډالر د پنځلسو (۱۵) روپو پر ځای په شلو (۲۰) روپو سره ويلوري نو دغه زياتوب ته سود ويل کيږي او که نه؟ زما په اند د حکومت له لور ۵% د ټاکل سوي نرخ په خلاف د کموالي او زياتوالي په مرسته سره تبادله ته سود نه ويل کيږي ځکه چې دواړي کرنسيانې د جنس په اعتبار يو د بل څخه توپير لري، او په مختلفو جنسونو کې د کموالي او زياتوالي له مني تبادله رواده، او د شريعت له مخي د نوموړي کموالي او زياتوالي په اړه څه حد او اندازه نه ده ټاکل سوي، بلکه دغه د دواړو لورو په خوښه سره رامینځته کيږي، د کوم تفصيل چې مونږ مخکي وړاندي کړی. البته پر دغه باندې د ”تسعير“ (د حکومت له لوري د يوشمې نرخ ټاکل چې خلک د ټاکل سوي نرخ څخه په لوړ نرخ باندې شيان ونه پلوري) احکام جاري کيږي.

له همدې امله د کومو فقهاوو په اند چې د حکومت له لوري په شيانو کې ”تسعير“ روادې په کرنسي کې هم روادې او د خلکو لپاره د حکومت د دغه حکم مخالفت کول د دوو (۲) وجهو څخه صحيح نه دی، يو د دې امله چې د فقهي قاعده ده چې کوم کار معصيت او گناه نه وي په هغه کې د حکومت اطاعت واجب دی، دويم د دې امله چې کوم کس په يو هيواد کې استوگن وي هغه دوي نا له مخي ياد عمل له مخي دا اعتراف کوي چې تر څو پوري د دغه هيواد قوانين يې د يوې گناه تر سره کولو ته نه اړ باسي تر هغو به د دغه قوانينو په جدي توگه مراعات کوي.



قواعدو له مخې د حکومت د دغه حکم مخالفت کول دده لپاره نه دی روا، خو بل پلو ته دغه زیاتوب ته د سود په گڼلو سره حرام هم نسو ویلای.

### د قبضې (لاس ته راوړنې) څخه پرته د کرنسي ادلون بدلون

د یو هیواد د کرنسي نوټونو د خپل مینځي تبادلې پر مهال که څه هم کموالی او زیاتوالی نه دی روا، خو دغه ته "بیع صرف" هم نسو ویلای. ځکه چې کرنسي نوټ خلقي ثمن نه دی بلکه عرفي یا اصطلاحی ثمن دی، او د بیع صرف حکمونه یواځې په خلقي ثمنو (سروزر او سپینوزرو) کې تر سره کیدای سي، له همدې امله د عقد په مجلس کې د دواړو لورو له خوا څخه قبضه او لاس ته راوړنه نه ده ضروري، البته د امام ابو حنیفې او امام ابویوسف په آند لږ تر لږه له یوې لوري څخه قبضه ضروري ده، او بې له دغه څخه معامله نه صحیح کېږي، ځکه چې د دغه دوو امامانو په آند سکې په متعین کولو سره نه متعینېږي بلکه د قبضې په مرسته په هغو کې تعین راځي، نوکه متعاقدين بې له قبضې تر سره کولو څخه یو د بل څخه جلاسي، نو دوی په داسې حال کې یو د بل څخه جلا سوه چې د هر اړخ له لوري څخه د بل اړخ پر ذمه پور پاته دی (او بیع الدین بالدین لازمي) چې جواز نه لري. خود ائمه ثلاثه په آند ثمن په متعین کولو سره متعین کېږي او دهغو - یعنې لپاره قبضې به څه اړتیا نسته، له همدې امله د دوی په آند که د یو اړخ له لوري څخه نوټ متعین سي چې (معامله خاص پر همدغه نوټونو باندې تر سره سويده) نو بیا د عقد د صحت لپاره قبضه شرط نه گڼل کېږي. اوس پوښتنه دا راوړلېږي چې د پور په مرسته د کرنسي معامله تر سره کول روا ده او که ناروا ده؟ لکه څرنګه چې د سوداګرو او عامو خلکو په مینځ کې دې خبرې رواج موندلې دي چې هغه د یو هیواد کرنسي کوم بل

کس ته ددې شرط له مخي ورکوي چې هغه به ده ته ددې په بدل کي دومره موده وروسته دفلان هیواد کرنسي په فلان ځای کي وروسپاري، مثلاً زید عمرو ته د سعودي عرب یو زر (۱۰۰۰) ریال ورکړه او ددې سره سم یې ورته وویل چې ته به ددې په بدل کي ماته په پاکستان کي څلور زره پاکستاني روپۍ ادا کوي، نو دغه معامله رواده اوکه نه؟ دامام ابوحنيفه په آند نوموړې معامله رواده. ځکه چې دده په آند دثمنو په بيع کي دا شرط نسته چې ثمن به د بيع پر مهال د عقد کونکي ملکیت وي، نو له همدې امله چې کله جنسونه مختلف وي نو دپور معامله رواده. شمس الاثم امام سرخسي لیکي:-  
(واذ اشترى الرجل فلوساً بدراهم ونقد الثمن ولم تكن الفلوس عند البائع فالبائع جائز لان الفلوس الرائجة ثمن كالنقود. وقد بينا ان حكم العقد في الثمن وجوبها ووجودها معاً ولا يشترط قيامها في ملك بائعها لصحة العقد كما لا يشترط ذلك في الدراهم والدنانير)  
”که چیري یو کس ددرهمو په مرسته فلوس واخیستل، او پلورونکي ته یې درهم وروسپارل خو د پلورونکي سره دغه مهال فلوس موجود نه وه، نو دغه بيع صحيح ده ځکه چې رواج سوي فلوس دثمن حکم لري او مخکي یادونه وسوه چې پر کومو ثمنو چې عقد ترسره سي د هغو حکم دادي چې (دمشتري پر ذمه به) واجب هم وي او موجود به هم وي، خو دا نه ده شرط چې ثمن به دبایع ملکیت وي، لکه څرنګه چې درهم او دینار دبایع پر مهال د هغو ملکیت ضروري نه دی.“

نو دغه ته ”بيع بثمان مؤجل“ ویل کیږي چې دجنس د اختلاف په صورت کي جواز لري. او دغه معامله د ”بيع سلم“ لاندې هم ګڼلې سو، او زیاتره فقهاء په فلوسو کي ”بيع سلم“ روابولي، ځکه چې سکه یو داسي غیر متفاوت عددي شی دی چې دوزن او صفت په بیانولو سره متعین کیږي، آن تردې امام محمد چې دیو فلس بيع په دوه (۲) فلسو سره ناروا بولي ددوی په آند هم په سکو کي ”بيع سلم“ رواده، دغه رنگه د امام احمد په آند هم په هغو عددي شیانو کي ”بيع سلم“ رواده په کومو کي چې تفاوت او ښکاره توپیر نه

تر سترگو کيږي .

خو د نوموړي عقد په "بيع سلم" کې د داخلولو په صورت کې د هغو شرطونو لحاظ ساتل ضروري دي چې مختلفو فقهاوو د خپلي خپلې لاري سره سم د "بيع سلم" د جواز لپاره لگولي دي، چې د فقهې په کتابونو کې په تفصيل سره موجود دي.

والله سبحانه و تعالی اعلم.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين.

پښتو دارالمصنفين , د پښتنو ديني خدمت سکينينگ pdf دارالکتب الإسلامية

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره دروځمن

## د کرنسي داخيستلو ځواک

او

### دهغه شرعي اغيزي

د کرنسي په نرخ کې د بدلون مسئله او د نرخونو د جدول (price index) سره دهغه د تعلق مسئله، دا دواړي مسئلې داوس وخت د کرنسي نظام له امله را مينځته سوي دي چې د دې خبري وضاحت مونږ مخکې بيان کړې دی، پخوا کرنسي يواځې مخصوصو سکو لکه د سرو زرو او سپينو زرو د سکو سره اړه درلوده، چې دهغه پر اساس د سرو زرو او سپينو زرو د نرخ د جگيدلو او غورځيدلو له امله د کرنسي نرخ هم د جگيدلو او غورځيدلو سره مخ وو، خو داوس مهال د کرنسيانو او نوټونو تعلق د خلقي مادې د سکو سره پر ځای نه دی پاته، او د دې پر ځای يې د "اخيستلو د ځواک" سره تعلق پيدا سوي دی، له همدې امله د خلقي مادې په نرخ کې د بدلون راتگ پر ده باندي څه اغيز نه لري البته په بازار کې د عامو شيانو د نرخ د لوړيدلو او غورځيدلو له امله دده په نرخ کې توپير راځي، نو کله چې په بازار کې د شيا نو بيه لوړه سي نو داخيستلو ځواک يې لاندې کېږي "کېنټه کېږي" چې په نتيجه کې يې د کرنسي نرخ ټيټېږي، او کله چې شيان ارزانه سي نو ځواک يې زياتېږي او په نتيجه کې يې د کرنسي نرخ هم لوړېږي، داقتصاد داوسني علم د الفاظو مطابق ددهغه تشرېح په لاندې ډول کېږي.

اوس مهال د کرنسي نرخ په هيواد کې د افراط زر (د بيو پورته کيدل) او تفريط زر (د بيو کېنټه کيدل) پر اساس دی، که چېرې په هيواد کې افراط زر (د بيو پورته کيدل) را مينځته سي نو د کرنسي نرخ کېنټه کېږي، او که چېرې تفريط زر (د بيو بېکته کيدل) را مينځته سي

نو د کرنسي نرخ لوړېږي.

اوس به د موضوع د بیانولو څخه مخکې په "افراط زر" او "تفریط زر" باندې ځان وپوهوو چې د اصلي موضوع پیژندل آسانه سي.

په نني اقتصادي اصطلاح کې د "افراط زر" دا معنا ده چې په یو هیواد کې د ویشل سوي کرنسي کچه د دغه هیواد د شیانو او خدمتونو په پرتله زیاته سي، چې په نتیجه کې یې د شیانو او خدمتونو د نرخ د لوړېدلو سره سم په هیواد کې گرانفروشي رامينځته سي ځکه چې په هیواد کې ویشل سوې کرنسي د شیانو او خدمتونو د طلب نمایندګۍ کوي، او په هیواد کې میسر شیان او خدمتونه د رسد نمایندګۍ کوي، او کله چې د رسد په پرتله طلب زیات سي نو گرانفروشي رامينځته کېږي. دغه خبره د اقتصاد د علم د بنیادي اصولو له مخې په پوره ډول واضح ده.

اود "تفریط زر" دا معنا ده چې په هیواد کې ویشل سوې کرنسي د خدمتونو او شیانو په پرتله ټیټه سي چې په نتیجه کې یې د شیانو او خدمتونو نرخ ټیټ سي او ارزاني رامينځته سي ځکه چې کله هم د شیانو طلب زیات سي نو نرخ یې کمیږي.

نو د تفریط زر پر مهال مونږ د کرنسي په مرسته د صرف د شیانو یوه لویه اندازه رانیولای سو، د مثال په ډول دغه مهال مونږ د سلو (۱۰۰) روپو په مرسته دغه شیان رانیولای سو.

۲۰ کلو

غنم

۲۰ کلو

مالګه

۱۰ میټر

جامه

خو د افراط زر پر مهال مونږ د سلو روپو په مرسته دومره اندازه شیان نه سو رانیولای څومره چې مو د "تفریط زر" پر مهال رانیولی وو، بلکه کولای سو چې د نوموړي

اندازې څخه کم رانیسو، د مثال په ډول د "افراط زر" پر مهال هغه شیان په لاندې نرخ سره رانیولای سو.

۱۰ کلو	غنم
۱۰ کلو	مالګه
۵ میټر	جامه

نو اوس په دواړو صورتونو کې سل روپۍ په یوه اندازه دي او څه کموالی نه دی پکښې راغلی، خو په دوهم صورت کې دروپی د اخیستلو ځواک د اول صورت په نسبت کمزوری سو، ځکه چې اوس مهال کرنسي نوټونه د اخیستلو د ځواک په مرسته پیمانه کېږي چې د اخیستلو ځواک یې معلوم سي او بیا دده په مرسته د حقیقي نرخ اندازه ولگول سي، د اخیستلو د ځواک د دغه توپیر څخه د اقتصاد ماهرین د "د کرنسي په نرخ کې توپیر" په کلمو سره تعبیر کوي، لکه په تیر سوي مثال کې مو ولیدل چې د افراط زر پر مهال د سلو روپو د اخیستلو ځواک پنځوس فیصده لاندې وغورځیدي، ځکه چې مونږ وکولای سول چې د "تفریط زر" په پرتله د "افراط زر" پر مهال نیم شیان رانیسو. دغه په دې ډول هم تعبیرولای سو چې د اخیستلو د ځواک په اعتبار سره د "تفریط زر" پر مهال سل روپۍ د "افراط زر" د وخت د پنځوسو روپو سره برابري وگرځیدي. اوس پوښتنه دا راولاړېږي چې د حقونو او واجباتو دادیني پر مهال د "افراط زر" د وخت سل روپۍ د "تفریط زر" د وخت د سلو روپو سره مساوي ګڼل کېږي که د پنځوسو روپو سره مساوي ګڼل کېږي؟ د مثال په ډول یو کس د بل کس څخه د "تفریط زر" پر مهال سل روپۍ پور واخیستی، نو اوس به د "افراط زر" پر مهال د عدد د اعتبار کولو سره سم پورې سل روپۍ قرض خواه ته ورکوي او که به د اخیستلو د ځواک د کموالي د اعتبار کولو سره سم د سلو روپو پر ځای دوه سوه روپۍ ادا کوي؟



په دغه صورت کې داقتصاد ځيني ماهرين وايي چې د "افراط زر" پر مهال د عدد په معتبرولو سره يواځي سل روپۍ سپارل د قرض خواه په حق کې ظلم او تيری دی، ځکه چې په دغه صورت کې قرض دار قرض خواه ته دده د اخیستلو د ځواک نیمه حصه ورکوي کومه چې قرض خواه قرض دار ته ورکړې وه.

نو داقتصاد ځيني ماهرين ددغه مسئلې د هوارولو لپاره دا وړانديز لري چې د کرنسي او نوټ د نرخ د متعینولو لپاره دي د نرخونو جدول (price index) معیار وټاکل سی او د ټولو حقونو او واجباتو په اداينه کې دي د نرخونو د جدول په مرسته د کرنسي د نرخ تر او اساس وټاکل سي او د نرخونو په جدول کې دي د مهمو شيانو او اجرتونو اندراج وړسي او د مالي کال په پیل کې چې ددغه شيانو کوم نرخ رواج موندلی دي هغه دي درج سي او بيادي د کال په پای کې د شيانو رواج موندونکی نرخ درج سي او بيادي ددواړو نرخونو تر مینځ د توپیر تناسب راوايستل سي، چې څومره توپیر ظاهر سي په هغومره اندازه به د نوټونو په نرخ کې تغیر گڼل کېږي، د مثال په ډول د کال په پیل کې د یو شي نرخ سل روپۍ وي، وروسته د کال په آخر کې هغه یو سل او لسو روپو ته ورسېږي یا په پیل کې پنځوس روپۍ وي او وروسته پنځه پنځوس روپو ته ورسېږي یا په پیل کې لس روپۍ وي وروسته بیا یوولس روپو ته ورسېږي. ګواکې د شيانو په نرخونو کې لس فیصده زیاتوب راغلی او په نتیجه کې یې د کرنسي په نرخ کې لس فیصده کمی راغله، د همدې امله کوم حقونه او واجبات چې د کال په پیل کې یې اداينه واجب وه د کال په آخر کې به د لس فیصده زیاتوب سره سم ادا کېږي، نوکه چا د کال په پیل کې سل روپۍ پور واخیستی نو د کال په آخر کې به یو سل او لس روپۍ ادا کوي، په ځینو هیوادونو کې د پورونو او اجرتونو د ادایني لپاره نوموړي طریقې رواج موندلی دی، نو لومړی به د شرعي له مخې ددغه طریقې جاج واخلو. واللہ سبحانه هوالموفق.

## پورونه د نرخونو د جدول سره تړل

پورونه د نرخونو د جدول سره ددې لپاره تړل کېږي چې قرض دار یواځې د پور برابر روپۍ قرض خواه ته ونه سپاري بلکه د هغه زیاتوب سره به یې ورسپاري څومره اندازه زیاتوب چې د نرخونو په جدول کې د شیانو په نرخونو کې رامینځته سوی دی.

د مثال په توګه یو چا زر روپۍ پور واخیستی او د پور د واپس کولو پر مهال د نرخونو په جدول کې زیاتوب راغلی وو نو اوس به قرض دار هم په پور کې د لس فیصده تناسب د اضافه کولو سره سم یوولس سوه روپۍ ادا کوي، د نرخونو د جدول سره د پور د تړاو د جواز په هکله ځینې اقتصادپوهان د ادلیل وړاندې کوي چې قرض دار کوم زیاتوب قرض خواه ته ورکوي دغه حقیقي زیاتوب نه دی بلکه هغه مالیت دی چې قرض دار د پور په توګه د قرض خواه څخه اخیستی وو، ځکه چې د زر روپو د اخیستلو ځواک د پور د اخیستلو پر مهال زیات وو، او د پور د بیرته سپارلو پر مهال د اخیستلو ځواک د لس فیصده په تناسب سره کم سو، نو که چیرې په دغه صورت کې قرض دار یواځې زر روپۍ ورسپاري نو دغه پر قرض خواه باندې ظلم ګڼل کېږي، ځکه چې په دغه صورت کې هغه پوره مالیت نه دی سپارلی کوم چې یې په پور اخیستی وو، بلکه هغه د پور د مالیت د کمولو څخه وروسته ورسپاري، اوس که چیرې مونږ پر قرض دار باندې دا لازمه وګڼو چې هغه دي د زر روپو پر ځای یوولس سوه روپۍ ورسپاري نو دغه یوولس سوه د هغه پور مالیت دی کوم چې قرض دار د پور په توګه اخیستی وو، ځکه چې یوولس سوه روپۍ د پور دا ډاکولو پر مهال هغه مالیت لري کوم چې د پور اخیستلو پر مهال زر روپو درلودی.

له همدې امله د سلو روپو دغه زیاتوب دهغه نقصان تلافی کوي چې دنوټ په نرخ کې د کموالي له امله رامینځته سوی وو او د سلو روپو د دغه زیاتوب له امله د پور په مالیت کې څه زیاتوب نه دی راغلی، نو دغه ته د سود په ویلو سره شرعاً حرام نسو ویلای. خو حق خبره داده چې دغه زیاتوب که څوک روا بولي د هغو دلیل د شرعي اصولو سره په هیڅ ډول هم سمون نه خوري، ځکه چې په شرع کې د کوم اختلاف څخه پرته دا واجب ده چې قرض دي دهغه داندازې په مثل (برابره) ادا سي، آن تر دې کوم خلک چې د نرخونو د جدول سره د پورونو تر او روا بولي هغه هم دا مني. نو اوس به د مثل تعین وکړو چې مثل څه ته وایي؟ نو بنیادي پوښتنه داده چې دغه مثل او برابري په مقدار (ناپ، وزن، عدد) کې ضروري ده او که په قیمت او مالیت کې ضروري ده؟ نو د قرآن او سنت په دلائلو کې د فکر و هلو څخه او د خلکو د معاملاتو د مشاهدې کولو څخه دا څرگندېږي چې شرعي دپور په بیرته ورکولو کې د مقدار او کمیت برابري په پام کې نیولې ده نه د قیمت او مالیت برابري. دلائل یې په لاندې ډول دي:

۱: که چیرې یو کس د بل څخه یو کیلو غنم په پور واخلي او په دغه وخت کې د یو کیلو غنمو قیمت پنځه روپۍ وي او کله چې پور بیرته ورکوي نو هغه مهال قیمت دوې روپۍ وي نو په دغه صورت کې که څه هم قیمت د پنځو روپو څخه دوو روپو ته راوغورځیدی خو بیا هم یو کیلو غنم به ورکوي او زیات به نه ورکوي، او په دغه مسئله کې مخکیني او وروستني فقهاء ټول متفق دي، او هیڅوک هم دا نه وایي چې د غنمو مالیت کم سوی دی او یواځې یو کیلو غنم ورکول ظلم دی، نو د غنمو په قیمت کې چې څومره کمی راغله، دهغه په نسبت دي داین ته اضافه ورکړل سي، یعنې د یو کیلو غنمو پرځای دي مدیون اوس دوه نیم کیلو غنم ورکړي ځکه چې د غنمو مالیت اوس هغه دی کوم چې د پور اخیستلو پر مهال د یو کیلو وو

دغه خبره بالکل واضح دلیل دی چې په پور کې شرعاً کوم مثلیت او برابري معتبروي هغه د مقدار او کمیت برابري ده، د قیمت او مالیت برابري نه ده.

د دغه دلیل څخه ځینې د اجواب ورکوي چې غنم د سامان د قبیلې څخه دي او خپل ذاتي قیمت لري، په خلاف د کاغذي نوټ، ځکه چې هغه ذاتي مالیت نه لري، له همدې امله د نوټ قیاس کول پر غنمو باندې صحیح نه دی.

خو دغه جواب پر خلط باندې مبني دی، ځکه چې اصل مسئله داده چې د پور په بیرته ورکولو کې کوم قسم برابري معتبره ده، او د دلیل څخه د معلومه سوه چې په پور کې د مقدار او کمیت برابري معتبره ده نه د قیمت او مالیت، ځکه چې د نوټ او غنمو په ماهیت کې فرق کول د دوی پر حکم باندې څه اغیزه نه لري، ځکه چې په نوټ او غنمو دواړو کې مقدار هم موجود دی او قیمت هم موجود دی، له همدې امله که چیرې په غنمو کې د مقدار او کمیت برابري معتبره وي نو په نوټ کې هم دغه رنګه برابري معتبره ده، دغه رنګه که چیرې په غنمو کې د قیمت او مالیت فرق معتبر نه دی همداشان په نوټ کې هم نوموړی فرق معتبر نه دی.

۲: د ټولو خلکو په اتفاق د پور د بیرته ورکولو پر مهال د برابري شرط یواځې له دې مخې دی چې د سود څخه ځان وساتل سي، او نبي کریم ﷺ دغه برابري د ربا الفضل په احادیثو کې په پوره توګه واضحه کړې ده.

په صحیح بخاري او صحیح مسلم کې د حضرت ابوسعید رض څخه روایت دی چې د نبي کریم ﷺ په زمانه کې مونږ ته هر رنګه ګډه وډه خرما راتلل مونږ به (د ناقص خرما) دوه صاع (د عمده خرما) د یو صاع په بدل کې پلورل، کله چې نبي کریم ﷺ خبر سو نو یې وفرمایل چې دوه صاع خرما د یوه صاع خرما په بدل کې مه پلورئ، اومه هم د غنمو دوه صاع د یوه صاع په بدل کې پلورئ.

(جامع الاصول لابن اثير ج ۱ ص ۵۴۶).

او يو درهم په دوو درهمو سره مه پلورئ

نبي کریم ﷺ ته دا معلومه وه چې کومه خرما ددوه صاعه په مقابله کې پلورل کېږي هغه تر هغه خرما قيمتي ده کومه چې ديو صاع په مقابله کې پلورل کېږي، خو بيا هم په دغه سره راضي نه سو بلکه په مقدار اوناپ کې يې دبرابري حکم ورکړی او دقيمت دفرق اعتبار يې ونکړی.

په صحيح بخاري او صحيح مسلم کې دحضرت ابوسعید<sup>رض</sup> او حضرت ابوهريره<sup>رض</sup> څخه روايت دی چې نبي کریم ﷺ يوکس دخيبر عامل (چې زکات وغيره وصول کړي) جوړ کړی او ويې لېږی، نو کله چې هغه راغلی دنبي کریم ﷺ په حضور کې يې جنيب خرما (چې عمده قسم خرما ده) وړاندي کړه، نبي کریم ﷺ پوښتنه وکړه چې دخيبر ټوله خرما دارنگه ده؟ نو هغه جواب ورکړ چې مونږ (دعمده قسم خرما) يو صاع د (ناقص خرما) ددوه صاع په بدل کې او دوه صاع خرما ددرې صاع خرما په بدل کې تبدیلوو. نبي کریم ﷺ وفرمايل چې داسي مه کوئ، بلکه جمع خرما (دمختلفو قسمونو ګډه وډه خرما) ددرهمو په عوض وپلورئ او وروسته دهغه درهمو په عوض جنيب خرما واخلي. (جامع الاصول ج ۱ ص ۵۵۰).

دغه روايت واضح دليل دی چې په اموال ربويه کې کوم تماثل مطلوب دی هغه د مقدار تماثل دی، دقيمت تماثل مطلوب نه دی، ځکه چې جنيب خرما دګډې وډې خرما په مقابله کې قيمتي او عمده خرما ده، خو نبي کریم ﷺ دخرما ديو قسم دبل قسم سره دبدلون په صورت کې عمده والي او ناقص والي ته اعتبار نه دی ورکړی، بلکه په وزن کې يې برابري ضروري ګڼلې ده.

په مسلم شريف کې دحضرت ابوهريره<sup>رض</sup> څخه روايت دی، فرمايي چې نبي کریم ﷺ ارشاد وفرمايي: "سره زر دسرو زرو په مقابله کې دوزن کولو څخه وروسته وپلورئ، په

دغه کي چي کوم کس زیاتوب کوي یا دزیاتوب غوښتنه کوي، نو هغه زیاتوب سود دی.  
 او امام مالک دغه حدیث په دغو الفاظو سره رانقل کړی دی: (دینار د دینار په بدل کي او  
 درهم د درهم په بدل کي وپلورئ په هغه کي کمی او زیاتوب نه دی روا.

(جامع الاصول ج ١ ص ٥٥٢)

په صحیح مسلم کي د حضرت عبادہ <sup>رض</sup> څخه روایت دی: فرمایي چي نبي کریم ﷺ  
 ارشاد وفرمایي: سره زر دسرو زرو په بدل کي، سپین زر دسپینو زرو په بدل کي، غنم  
 دغنمو په بدل کي، وربشي د وربشو په بدل کي، خرما د خرما په بدل کي او مالگه د  
 مالگي په بدل کي لاس په لاس پلورئ، خو که چيري د دغو شيانو په بيع کي جنس  
 مختلف سي نو چي څرنګه وغواړئ وي پلورئ، يعني دکموالي او زیاتوالي سره، په دې  
 شرط چي لاس په لاس وي، (نغد وي، پور نه وي).

(جامع الاصول ج ١ ص ٥٥٢)

په ابوداود کي د حضرت عبادہ بن صامت <sup>رض</sup> څخه روایت دی چي نبي کریم ﷺ ارشاد  
 وفرمایي: سره زر دسرو زرو په بدل کي (په برابره توګه سره پلورئ) که دسرو زرو ټوټه  
 وي، یا وهل سوې سکه وي، سپین زر دسپینو زرو په بدل کي (په برابره توګه سره پلورئ)  
 که دسپینو زرو ټوټه وي، یا وهل سوې سکه وي، او دوه مدي (د وزن یوه پیمانۀ ده) غنم د  
 دوه مدي غنمو په بدل کي (په برابره توګه سره پلورئ) او دوه مدي وربشي د دوه مدي  
 وربشو په بدل کي، او دوه مدي خرما د دوه مدي خرما په بدل کي، او دوه مدي مالگه د  
 دوه مدي مالگي په بدل کي (په برابره توګه سره پلورئ) نو کوم کس چي زیاتوب وکړي  
 یادزیاتوب غوښتنه وکړي، هغه سود وکړی.

(جامع الاصول ج ١ ص ٥٥٤)

په صحیح مسلم کي د حضرت فضاله بن عبید <sup>رض</sup> څخه روایت دی، فرمایي چي نبي کریم  
 وفرمایي: سره زر دسرو زرو په بدل کي دوزن څخه وروسته (وپلورئ) او په بل روایت



کي راځي چي سره زر په سرو زرو سره نه پلوري خو دوزن کولو وروسته يې پلوري.  
دغه حديثونه په واضحه توگه دغه بيان کوي چي په شرعه کي دمقدار برابري معتبره ده، په اموال ربويه کي دقيمت تفاوت معتبر نه دی، دغه حکمونه هغه مهال دي چي د نغدو معامله وي، او که چيري د قرض معامله وي چي په هغه کي اصل سود جاري کيږي، او په هغه کي دهر قسم زياتوب او د زياتوب د شېبې څخه ځان ساتل ضروري دي، نو په دغه کي دقيمت دتفاوت د معتبرولو هيڅ سوال نه پيدا کيږي.

۳: ددغه مسئلې په اړه يو بل حديث وجود لري، چي په خاصه توگه دمثليت وضاحت کوي، او حديث په ابو داود کي دی:

حضرت عبد الله بن عمر<sup>رض</sup> فرمايلي دي: ما په مقام بقيع کي اوس پلوری، کله به مي د دينار په مرسته قيمت لگاوی، او درهم به می وصولول، او کله به مي ددرهم په مرسته قيمت لگاوی او دينار به مي وصولول، يوه ورځ د نبي کریم ﷺ په خدمت کي حاضر سوم، هغه مهال دوی ﷺ د حضرت حفصه<sup>رض</sup> په کور کي تشریف درلودی، ما عرض وکړی: اې د الله رسوله: لږ ودرېږه، زه يوه پوښتنه لرم هغه دا چي زه په مقام بقيع کي اوسان خرڅوم، کله يې ددينار په مرسته پلورم او درهم وصولوم، او کله يې ددرهم په مرسته پلورم او دينار وصولوم، نو نبي کریم ﷺ په جواب کي ارشاد وفرمایي: په دغه رنگه معاملو کي څه حرج نسته، په دې شرط چي ددغه ورځي دقيمت برابر واخلي، او تاسو دواړه (بايع او مشتري) په داسي حالت کي يو دبل څخه جلا سئ چي ستاسو تر مينځ څه راکړه ورکړه پاته نه وي.

(سنن ابی داود، کتاب البيوع ج ۳ ص ۲۵۰ رقم ۲۳۵۴)

په دغه حديث سره استدلال په دې ډول نيول کيږي چي نبي کریم ﷺ دحضرت عبد الله بن عمر<sup>رض</sup> لپاره دا مباح وگڼل چي بيع ددينار په مرسته ترسره سي اود ادا کولو په ورځ

چې د دینار کوم نرخ وي دهغه برابر درهم وصول کړي، او دهغه ورځي اعتبار نسته کومه ورځ چې پر ذمه واجب سوي وي. د مثال په ډول بیع په یوه دینار سره ترسره سوه، په دغه ورځ د دینار نرخ لس درهمه وو، او مشتري نه کړه ادا، څو ورځي وروسته ده وغوښتل چې نرخ ادا کړي او هغه مهال دده سره یواځي درهم وه، او دغه ورځ د یو دینار نرخ یوولس درهمه وو، نو اوس به مشتري یوولس درهمه باید ته ورکوي.

همدا وجه ده چې حضرت بکر بن عبد الله <sup>رض</sup> مزنې او حضرت مسروق <sup>رض</sup> عجلي رضی د حضرت عبد الله بن عمر <sup>رض</sup> څخه د اېوښتنه وکړه چې ددوی دیو نوکر څه درهم ددوی دواړو پر ذمه باندې پاته وه، خو ددوی سره یواځي دینار وه، نو حضرت ابن عمر <sup>رض</sup> دا جواب ورکړ چې د بازار دنرخ سره سم یې ادا کړئ، ددې څخه دا واضحه سوه چې داداکولو د ورځي نرخ معتبر دی، دهغه ورځي نرخ نه دی معتبر چې پر ذمه باندې وجوب راغلی وي او که چیرې په قرض کې د قیمت مثلث معتبر وای نو د دینار هغه قیمت به واجب وای کوم قیمت چې د ذمې د وجوب په ورځ واجب سوی وو.

۴: د قرآن او سنت په رڼا کې ټول فقهاء پردې متفق دي چې د پور د ادا کولو پر مهال په مقدار کې یقیني مثلث او برابري شرط ده، د اندازې له مخې یې ادا کول جواز نه لري، آن تردې چې که چیرې یو کس د پور په توګه یوه صاع غنم واخلي او د شرط ولګوي چې قرضدار دې د زاپ څخه پرته یواځي د تخمین او اندازې پر اساس یوه صاع را کړي، نو د قرض دغه معامله نه ده روا، ځکه چې په اموال ربویه کې د اندازې له مخې یوه صاع ورکول نه دي روا، له همدې امله نبی کریم ﷺ "بیع مزابنه" حرامه وګڼل، بیع مزابنه داده چې پر درخته باندې لګیدلي خرما د قطع سوي خرما په بدل کې وپلورل سي.

او د حرمت وجهه یې داده چې د قطع سوي خرما مقدار د وزن په مرسته معلومیدلای  
سي، او کومه خرما چې پر درخته باندي لگیدلې وي دهغه د معلومولو لپاره د تخمین او  
اندازې څخه پرته بله هیڅ لاره نسته، له همدې امله نبي کریم ﷺ دغه بیع علی الاطلاق  
حرامه وگڼل، که څه هم ځیني وخت اندازه صحیح وي، نو کله چې اموال ربویه یو په بل  
سره تبادله کېږي نو په عملي توګه به په مقدار کې برابري یقیني وي او تخمیني به نه وي.  
بل لور ته که چیري پورونه د نرخونو د جدول سره وتړل سي نو دا معنا لري چې د پور په  
ادا کولو کې حقیقي مثلیت نه دی معتبر، بلکه د تخمین پر اساس پور ادا کېږي، نو د نرخونو  
په جدول کې چې د شیانو په قیمت کې د زیاتوالي او کموالي کوم تناسب راوځي هغه  
تخمیني وي، چې بنیاد یې یوه داسې مخصوصه حسابي طریقه ده چې د تخمین او اټکل  
په مرسته ترسره کېږي.

د دغه مسئلې د پیژندلو لپاره ضروري ده چې د نرخونو د جدول د وضع کولو طریقه او  
د کرنسي نرخ په تعیین کې دهغه د کارولو طریقه وپیژندو.

## د نرخونو د جدول د وضع کولو طریقه

او

### د کرنسي نرخ په تعیین کې دهغه کارول

د نوموړې مسئلې د شرعي حکم د پیژندلو لپاره ضروري ده چې د نرخونو د جدول د وضع  
کولو طریقه او د کرنسي نرخ په تعیین کې دهغه کارول وپیژنو، نو اقتصاد پوهانو چې  
د نرخونو د جدول سره د پورونو د تړاو په اړه کومه طریقه خپله کړېده، مونږ دهغه لنډیز  
وړاندې کوو.

بايد چي په دې وپوهيږو چي کرنسي که مادي وي او که کاغذي وي په خپل ذات کي مقصود نه ده، ځکه چي کرنسي نه لوړه ليري کولای سي او نه جسم پټولای سي او نه يې په مرسته خواهش پوره کيدلای سي او نه يې هم په مرسته څه تکليف ليري کيدلای سي، بلکه د کرنسي په مرسته انسان دخپل ژوند د ضرورت وړ شيان او خدمتونه اخلي ددې اړخه که وکتل سي نو د هري کرنسي دوه قيمته دي، يو ظاهري قيمت (Face value) دی، دا هغه قيمت دی چي پر کرنسي باندي ليکل سوی وي، او دوهم دهغه واقعي قيمت (Real value) دی، يعني ددغه کرنسي حقيقي عملي فائده چي يو انسان يې د خپل ضرورت لپاره کاروي، په بل عبارت د کرنسي حقيقي قيمت د شيانو او خدمتونو هغه مجموعه ده چي انسان يې ددغه کرنسي په مرسته رانيولای سي.

نن صبا اقتصاد پوهان د شيانو دغه مجموعې ته "د شيانو ټوکړی" Basket of (Goods) وايي، نو د کرنسي حقيقي قيمت د شيانو هغه ټوکړی ده چي د کرنسي په مرسته رانيول کيدلای سي، د مثال په توگه د زيد مياشتنۍ تنخواه لس زره روپۍ وي، نو دغه لس زره روپۍ دده دمياشتنۍ تنخواه ظاهري قيمت دی، او دغه لس زره روپۍ په لاندي شيانو کي خرڅوي.

۴۰ کيلو

غنم

۲۰ ميټر

جامه

۲۰ کيلو

غوښه

۵ کيلو

چای

پر دوو کمرو باندي د مشتمل سرای کرایه:

د دوو زامنو د تعليم اخراجات:

په مياشت کي يو ځل د ډاکټر دمعاينې فیس:

د دغو شیانو مجموعې ته اقتصاد پوهان د شیانو توکری وایي، که چیري دزید تنخواه په دغو شیانو کې وکارول سي، نو دغه مخصوص شیان او خدمتونه (د خپل هغه مقدار په اندازه چې په مثال کې یې یادونه وسوه) دزید دتنخواه حقیقي قیمت دی.

او دلسو زرو روپو دغه حقیقي قیمت د شیانو په توکری کې ددرج سوو شیانو او خدمتونو د قیمت دمتغیر کیدلو سره متغیر کېږي، او ددغو شیانو او خدمتونو نرخونه دمختلفو احوالو او اسبابو پر اساس مختلف کېږي، خو اقتصاد پوهان د شیانو د نرخونو دتغیر دتناسب د معلومولو لپاره د مختلفو شیانو د نرخونو اوسط بنیاد جوړوي.

د شیانو په توکری کې درج سوي شیان او خدمتونه ټول یو رنگه اهمیت نه لري، بلکه ځیني د ځینو په مقابل کې زیات اهمیت لري. د مثال په ډول غنم د جامې په مقابله کې زیات اهمیت لري او جامه د چای په مقابله کې زیات اهمیت لري، او په دې کې شک نسته چې دمهمو شیانو په نرخ کې بدلون زیاته اغیز لري، نو د چای د نرخ په جگیدلو سره دومره زیات مشکلات نه رامینځته کېږي لکه څومره چې دغنمو د نرخ په جگیدلو سره رامینځته کېږي. نو د شیانو په نرخونو کې دا اوسط د بدلون په مرسته د کرنسي

د حقیقي نرخ د بدلون د معلومولو لپاره اقتصاد پوهان دهرشي یو خاص اهمیت فرض کوي، بیا د هغه فرض کړل سوي اهمیت پر اساس دټولو شیانو لپاره په جلا جلا ډول خاص خاص نمبرونه ټاکي، او دغه ته اقتصاد پوهان (دشي وزن) Weight of (Commodity) وایي، او ځیني وخت د هغه تناسب پر اساس دهرشي وزن ټاکل

کېږي، د کوم په مرسته چې هره میاشت ددغو شیانو په اخیستلو کې دتنخواه حصه معلومېږي، د مثال په ډول زید د خپل اهل و عیال د خوراک لپاره د خپلي تنخواه پنځوس فیصده لگوي، نو د خوراک وزن صفر اعشاریه پنځوس (۰.۵۰) دی، او که چیري هغه

د خپلي تنخواه شل فیصده د جامې په اخیستلو کې ولگوي نو د جامې وزن

مکتبه حقانیه مسجد کوچه بوغره دروچمن

صفر اعشاريه شل (۰.۲۰) دی.

وروسته دهر شي په نرخونو کي بدلون اوسط ددغه وزن سره ضربوي، او کوم حاصل چي راوړي هغه دهر شي اوسط گڼل کيږي.

دغه خبره دلاندي ورکړل سوي نقشي څخه څرگنديږي، په کومه کي چي د شيانو ترکي يواځي پر درو شيانو باندي مشتمله فرض کړل سوې ده، غنم، جامه او مکان.

کالم: ۱	کالم: ۲	کالم: ۳	کالم: ۴	کالم: ۵	کالم: ۶
شيان	د شيانو وزن	په ۱۹۸۰ء کي د شيانو وزن	په ۱۹۸۷ء کي د شيانو وزن	د ۱۹۸۰ء او ۱۹۸۷ء تر مينځ د نرخ بدلون	کله چي د بدلون اوسط د شيانو وزن سره ضرب سي دهغه نتيجه
د خوراک سامان	۰.۴۵۰	۳۰ کيلو ۵۰ روپي	۳۰ کيلو سل روپي	۲۴۰۰	۱۴۰
جامه	۰.۴۲۰	لس روپي يو ميټر	۳۰ روپي يو ميټر	۳۴۰	۰.۴۶
مکان	۰.۴۳۰	پنځه سوه روپي د مياشتي کرایه	۱۵۰۰ روپي د يو مياشتي کرایه	۳۴۰	۰.۴۹



ددغه نقشي څخه دا معلومه سوه چي د شيانو د توکری په نرخ کي د ۱۹۸۰ء او ۱۹۸۷ء تر مينځ د ۲۵ په تناسب سره زياتوب راغلی دی، او ددغه زياتوب په اندازه کولو سره هغه اوسط معيار ټاکل سوی دی په کوم کي چي د هر شي يو خاص اهميت په پام کي نيول سوی دی، او څرنگه چي د شيانو د توکری د کرنسي حقيقي نرخ دی، نو ګواکي د کرنسي په حقيقي نرخ کي د ۲۵ فيصده په تناسب سره کموالی راغلی دی، نو ددې مطلب دا سو چي کوم کس چي په ۱۹۸۰ء کي د شيانو د توکری د سلو روپو په مرسته رانيولای سوه، هغه کولای سي چي په ۱۹۸۷ء کي يې ددوه سوه پنځوسو روپو په مرسته سره رانيسي.

که چيري مونږ فرض کړو چي په ۱۹۸۰ء کي د يو کس مياشتنۍ تنخواه پنځه زره روپۍ وي، او په ۱۹۸۷ء کي دهغه تنخواه لس زره روپو ته ورسېږي، نو دده د مياشتنۍ تنخواه دنرخ او حيثيت حساب په لاندي ډول مطرح کيږي.

کال	دتنخواه ظاهري نرخ	په نرخ نامه کي دزياتوب تناسب	دتنخواه حقيقي نرخ
۱۹۸۰ء	۵۰۰۰ روپۍ	۱،۰	۵۰۰۰ روپۍ
۱۹۸۷ء	۱۰۰۰۰ روپۍ	۲،۵	۴۰۰۰ روپۍ

په مثال کي تاسو ليدلای سي چي که څه هم ددغه کس دتنخواه ظاهري نرخ لس زره روپۍ دی، خو دده دتنخواه حقيقي نرخ د ۱۹۸۰ء دنرخونو سطحي ته په پام سره څلور زره روپۍ دی، ځکه چي د کرنسي حقيقي نرخ ته په پام سره د ۱۹۸۷ء لس زره روپۍ د ۱۹۸۰ء د څلور زرو سره مساوي دي.

نو که چیري مونږ د پورونو اداینه د نرخونو د جدول سره وتړو، او دا فیصله وکړو چې د پور په بیرته ورکولو کې دهغه حقیقي نرخ معتبر دی، نو نتیجه دا راوړي چې که چیري یو کس په ۱۹۸۰ء کې څلور روپۍ په پور واخلي، نو په ۱۹۸۷ء کې به لس زره روپۍ بیرته

ورکوي، ځکه چې د دواړو حقیقي نرخ یو شان دی.

که چیري د حساب پر دغه طریقه باندې غور وکړو، د کومې په مرسته چې د کرنسي حقیقي نرخ متعین کړي، نو دا به څرگنده سي چې د حساب پوره طریقه په ټولو پړاونو کې پر تخمین او اټکل باندې مبنی ده، په لاندې ځایونو کې دا ټکل څخه کار اخیستل سوی دی.

## ۱: په جدول کې د درج سوو شیانو تعین:

معلومه خبره ده چې د هر چا ځانگړي اړتیاوي وي، ځکه چې د یو کس د ضرورت شیان د بل کس د ضرورت د شیانو څخه بیل وي. له همدې امله د یو کس د شیانو ټوکری هم د بل کس د شیانو د ټوکری څخه بیله وي، خو په جدول کې درج سوې ټوکری یواځې یوه ده، چې په هغه کې شیان د کارکونکو د پیروالي پر اساس درج کړل کېږي، ځکه چې ځیني وخت دارنگه شیان هم درج کړل کېږي چې زیاته اړتیا یې نه ترسترگو کېږي، نو د یوه جهت دغه جدول صحیح نه گڼل کېږي.

نو معلومه سوه چې په جدول کې ځیني شیان د تخمین له مخې درج کړل کېږي.

## ۲: د شیانو د وزن (اهمیت) تعین:

د شیانو د وزن تعین او د صارفینو په اعتبار دهغه د اهمیت تعین هم د تخمین له مخې

ترسره کيږي -

په دې کې شک نسته چې د شيانو اهميت يواضافي شي دی چې داشخاصوپه اختلاف سره مختلف کيږي. ځيني وخت يوشی ديوکس په آند زيات اهميت لري خو همدغه شي بيا دبل کس په آند اهميت نه لري.

جدول هم د همدغه مفروضې پر اساس جوړيږي چې دهرشي لپاره چې کوم اهميت فرض کړل کيږي، هغه د ټولو صارفينوپه اعتبار سره وي. اودغه درمياني اوسط پر اساس باندي فرض کړل کيږي چې يواځي پرتخمين باندي مبني وي.

### ۳ : د شيانو د نرخ تعين :

دريم داچي دپه مختلفو کلونو کې د شيانو د نرخونو تعين هم د تخمين له مخي متعينيږي ځکه چې د يوشی نرخ د مختلفو ښارونو او مختلفو ځايونو په اعتبار سره مختلف گرځي. او په جدول کې يواځي د يوه ځای د نرخ اندراج امکان لري.

نوديوهيواد جدول چې کله جوړيږي هغه په دې ډول جوړيږي چې د ټولو ځايونو د نرخونو درمياني اوسط د تخمين له مخي راوايستل سي او جدول ورڅخه تيار کړل سي.

په هر صورت ! د بحث څخه دا ثابتې سوه چې جدول په خپلو ټولو پړاوونو کې يواځي پر تخمين باندي مبني دی او که چيري يو ځای په ډير احتياط او باريک بيني سره هم حساب وسي نو د هغه نتيجه ته واقعي نسوويلاى البته تقريبي ورته ويلاى سو.

اومخکي دا حاديثوپه رڼاکي دا واضحه سوه چې د پورونو د ادا کولو په لړ کې د تخمين او اټکل شرط لگول جواز نه لري.

نو ځکه د پورونو د اداينه د نرخونو د جدول سره تړل په هيڅ حالت کې هم جواز نه لري.

## د سکودنرخ په اداينه کې دامام ابويوسف مسلک

کوم اقتصادپوهان چې دنرخونود جدول سره دپورونو اداينه ترې ځيني دهغو څخه د  
امام ابويوسف په دغه قول سره استدلال کوي چې هغوی فرمايي که چيري دادايني پر  
مهال دسکوپه نرخ کې بدلون راسي نو دغه نرخ معتبر دی. علامه ابن عابدين فرمايي:

(وفي المنتقى: اذا غلت الفلوس قبل القبض اورخصت، قال أبو يوسف قولي وقول أبي  
حنيفة في ذلك سواء وليس له غيرها، ثم رجع أبو يوسف وقال عليه قيمتها من الدراهم  
يوم وقع البيع ويوم وقع القبض)

”په منتقى کې دي چې (ديوشي دپلورلو څخه وروسته دهغه) پرنرخ باندي دقبضې کولو  
څخه مخکې که چيري دفلوسونرخ زيات سي اوياکم سي نو امام ابويوسف فرمايي چې  
په دې هکله زما او دامام ابوحنيفه قول يودې اوهغه داچې پلورونکي به يواځې ټاکل سوي  
فلوس ترلاسه کوي. خو وروسته امام ابويوسف دخپل دغه قول څخه رجوع وکړل اودايې  
وفرمايل چې مشتري به خامخا دفلوسوهغه نرخ ورکوي کوم نرخ چې ددرهموپه نسبت  
سره دبيع په ورځ اودبيع دقبضې په ورځ وو.“

بيا يې د تمرتاشي څخه دهغوی قول نقل کړی دی:

(وفي البزازیة معزياً الى المنتقى: غلت الفلوس أورخصت، فعند الامام الأول أي أبي  
حنيفة والثاني أي أبي يوسف أولاً: ليس عليه غيرها، وقال الثاني أي أبو يوسف ثانياً:  
عليه قيمتها من الدراهم يوم البيع والقبض، وعليه الفتوى)

”اوپه بزازیه کې منتقى ته په نسبت سره دانقل کوي چې دفلوسونرخ که زيات سي او

که کم سي نوداول امام يعني دامام ابوحنيفه اودوهم امام يعني امام ابويوسف لومړی قول دادی چې پرمشتري باندي دټاکل سوو فلوسو څخه پرته بل شی نه دی واجب - او د دوهم امام يعني امام ابويوسف دوهم قول دادی چې دمشتري پرځمکه باندي دفلوسو هغه نرخ واجب الاداء دی چې دبیع اود قبضي په ورځ وو، او پر همدغه باندي فتوی ده. وړاندي علامه ابن عابدین فرمایي :

(هكذا في الذخيرة والخلاصة بالعزو الى المنتقى، وقد نقله شيخنا في بحره وأقره، فحيث صرح بأن الفتوى عليه في كثير من المعترات، فيجب أن يعول عليه افتاء وقضاء)

”په ذخيره او خلاصه کي هم دمنتقى لورته داول نسبت سوی دی او همدغه خبره زمونږ شيخ په بحرکي هم داول نقل کړې ده او دهغه توثيق يې کړی دی. نوداو اوضحه سوه چې په ډيرو مهمو معاملاتو کي پر همدغه باندي فتوی ده. نو ځکه د ضروري ده چې دفتوی ورکولو او د پريکړي کولو پر مهال پردغه قول باندي اعتماد وسي.“

په دغو عبارتونو سره ځيني اقتصاد پوهان د استدلال کوي چې کله د پورا د اکول د سکو په صورت کي واجب وي نو داهم واجب ده چې د سکو د نرخ د زیاتوب او کمبوت په صورت کي پور د دغو سکو د نرخ په لحاظ اداسي. او دامام ابويوسف دغه مسلك د ”د پور تراو د نرخونو د جدول سره“ د نظر سره سمون خوري او هغه ته نژدې ښکاري.

خودغه استدلال صحيح نه دی او حقيقت دادی چې دامام ابويوسف مسلك د نوموړي نظر سره هيڅ ډول تړاو نه لري. ځکه چې افراط زر، تفریط زر، جدول او د جدول پر اساس د کرنسي نرخ متعینول د اټولي هغه نوي اقتصادي مسئلې دي چې دامام ابويوسف په زمانه کي يې تصور نه وو. نو دامام ابويوسف دغه وينا چې ”د سکو نرخ ورکول ضروري دی“

ددغه قول څخه هغه مفروضه قيمت مرادول امکان نه لري کوم چي د جدول پراساس رايستل سوی وي، اونه هم هغه قيمت مرادول امکان لري کوم ته چي په اقتصادي اصطلاح کي ”حقيقي قيمت“ (Real Value) ويل کيږي.

صحيح خبره داده چي پخوا به دفلوسوسکي دسروزرواوسپينوزرو د کرنسي سره تړلي وې، اودسروزرواوسپينوزرو پراساس به دهغو نرخ ټاکل کيدی. اودفلوسودغه سکې به د نوموړي کرنسي لپاره دريزکاري اوچينج په توگه کاريدلې. مثلاً دلسوفلوسويوه سکه به ديوه درهم سره مساوي وه. اودسکي دغه نرخ به دهغه ذاتي نرخ نه وو، بلکه دخلگودرواج سره سم يوعلامتي نرخ وو. اوداامکان ووچي په راتلونکي کي دغه اصطلاح بدله سي. نوکه چيري دسکي نرخ ددغواصولوسره سم زيات سي ياکم سي نوآيامقروض به د عقد دورځي نرخ قرض خواه ته ورکوي اوکه به داديني دورځي نرخ ورکوي؟

په دې هکله علماء اختلاف کوي. امام ابوحنيفه فرمايي چي مقروض به هغومره اندازه سکې اداکوي څومره چي د عقد په ورځ دده پرذمه باندي واجبي سوي وې. اودسکو نرخ معتبر نه دی. همدغه دمالکيانو، شافعيانو او حنبلينانو مشهور مسلك هم دی.

له همدې امله که چيري يو څوک سل سکې په داسي وخت کي په پورواخلي چي يوه سکه ديوه درهم لسمه حصه گڼل کيږي، نوگواکي هغه دلسودرهمودنرخ سره برابري سکې په پورواخيستي.

وروسته اصطلاح بدله سوه اويوه سکه ديوه درهم شلمه حصه وگڼل سوه. نو په دغه مسئله کي دجمهورو فقهاوو مسلك دادی چي مقروض به يواځي سل سکې ورکوي.



که څه هم سل سکې د لسو درهمو پر ځای د پنځو درهمو سره مساوي وي.

خوا امام ابو يوسف د جمهورو سره اختلاف کوي او فرمايي چې په دغه صورت کې به قرض دار د هغو سکوکو قيمت ورکوي کومې سکې چې يې د درهمو پر اساس قرض اخيستی وو.

اوزما په آند دامام ابو يوسف او جمهورو تر مينځ دا اختلاف د سکود حيثيت پراختلاف باندې مبني دی.

په ښکاره دامعلومېږي چې جمهور فلوسو ته اصطلاحي ثمن وايي، چې د دنانيرو او درهمو سره يې هيڅ تعلق او تړاو نه سته. خو امام ابو يوسف يې بيا د درهمو اصلي اجزاء او ريزکاري بولي.

د سکود نرخ د لوړيدلو او راغورځيدلو په هکله چې دامام ابو يوسف د مسلك څخه کومه نتيجه راوړي دهغه يو مثال دادی چې :

پاکستاني روپۍ په لومړيو پنځو کلونو کې په ۶۴ پولو "پيسو" باندې ویشل کيده، بيا چې کله حکومت د جدول نظام قائم کړی او دا اعلان يې وکړي چې دننه څخه به پر ۱۰۰ پولو

حکومت دا اعلان وکړي چي اوس به يوه روپي پر سلو پيسو باندې ویشل کېږي. مخکي يوه پيسه د يوې روپي څلور شپيته حصه گڼل کېدل، او ددغه څخه وروسته يوه پيسه د يوې روپي سل حصه وگڼل سوه، گواکي په قيمت کي د مقدار څخه کمي واقع سوه. او که چيري يو چا دا اعلان څخه مخکي څلور شپيته پيسې په پور اخيستي وي، نو دا اعلان څخه وروسته به هغه څلور شپيته پيسې ادا کوي، او که به سل پيسې ادا کوي؟، معلومه خبره ده چي سل پيسې به ادا کوي، ځکه چي هغه د يوې روپي ريزکاري په پور اخيستي وه او اوس مهال ريزکاري سل پيسې ده.

لنډه دا چي دامام ابو يوسف ذکر سوي قول دهغو فلوسو په اړه دی کوم چي د بل ثمن سره دائمي ربط او تړاو لري، او هغه فلوس ددغه ثمن لپاره د اجزاء او ريزکاري په توگه کارول کېږي، خو اوسني کرنسي نوټونه د کوم بل ثمن سره څه تړاو نه لري، او نه هم دهغه لپاره د ريزکاري په توگه کارول کېږي، بلکه هغه په خپله يو مستقل اصطلاحي ثمن گڼل کېږي.

ددې څخه پرته دامام ابو يوسف د قول مطابق د فلوسو صحيح قيمت معلومول ممکن دي، ځکه چي فلوس د ثمن د يو معين معيار يعني درهم سره تړاو لري، خو د اوسني کرنسي نوټونو صحيح قيمت معلومول د موجوده معاشي اصطلاح په لحاظ امکان نه لري، بلکه حقيقي قيمت د تخمين او اندازې پر اساس فرض کېږي، لکه مخکي چي يادونه وسوه، له همدې امله پر اوسني کرنسي نوټونو باندې فلوس قياسول صحيح نه دي.

### د کرنسي په مثليت کي د عرف اعتبار

ځيني اقتصاد پوهان د پورونو د انډيکسيشن ( فهرست او جدول ) په جوازکي په دې

ډول استدلال کوي چې دپور په بېرته ورکولو کې مثليت ضروري دی، او مثليت به د عرف له مخې ترسره کېږي، ځکه چې کوم مثليت په عرف کې معتبر دی پکار ده چې هغه په شرع کې هم معتبر سي، ځکه چې د کرنسي کوم نرخ چې د جدول پر اساس رايستل سوی وي، په اوسني اقتصادي عرف کې دهغه ادا کول دهغو روپو مثل گڼل کېږي کومې چې په پور اخیستل سوي وي، نو پکار ده چې دپورونو په ادا کولو کې هم شرع دغه عرف ملحوظ کړي.

خو دغه استدلال هم باطل دی، یو دا چې دیوې مسئلې په اړه هغه مهال عرف ته رجوع کېږي چې نص نه وي موجود او مخکې یادونه وسوه چې هغه ټول نصوص چې د سود پر حرمت باندې دلالت کوي، دهغه څخه په ښکاره ډول د مثليت معنی متعین کېږي، هغه دا چې په مقدار کې مثليت معتبر دی، او په قیمت کې نه دی معتبر، له همدې امله په دغه مسئله کې د مثليت د تعین په اړه عرف ته رجوع نسي کیدلای.

دوهم دا چې حقيقي قیمت دپورونو مثل دارنگه عرف نه دی گرځیدلی چې اقتصاد پوهان هغه ته عرف غالب ووايي، لکه څرنګه چې دنړۍ زیاتره هیوادونه دنرخونو سره دپورونو د تړاو دنظر سره موافق نه دي، او نوموړی نظر په یو څو هیوادونو کې رواج موندلی دی، مثلاً برازیل، استرالیا، اسرائیل او داسې نور، او ښکاره خبره ده چې دنړۍ دټولو هیوادونو په پرتله ددغو هیوادونو نسبت یو معمولي نسبت دی.

اونوموړو هیوادونو هم دغه نظر په پوره توګه نه دی خپل کړی، او نه یې هم په خپلو ټولو مالي معاملاتو کې کاروي، ځکه چې نوموړی نظر دیو عام اصول په ډول په ټولو معاشي مسائلو کې پلي کول امکان نه لري، آن تردې چې اقتصاد پوهان هم دغه خبره مني. په دې هکله "بین هورم- او- ایچ. لیوي" وایي:

دنرخونو جدول په ټولو مالي معاملاتو کې په پوره توګه کارول یو داسې فعل دی چې دهغه

حصول عملاً ناممکن دی.

او داڅرګنده ده چې هيڅ يو داسي هيواد نسته چې دهغه په بانکونو کې دي کرنې اکاؤنټ د جدول سره تړل سوی وي، که څه هم په هغه هيواد کې افراط زر رامینځته سوی وي، برازيل دنړۍ يو مشهور هيواد دی چې په لوړه کچه يې دنرخونو جدول په ډيرو مالي معاملاتو کې کارولی دی، کيدلای سي چې دنړۍ دځانګړي هيواد په توګه يې د نرخونو جدول په لوړه کچه کارولی وي، خو نوموړی هيواد هم دبانکونو په کرنې اکاؤنټ کې دغه نظر نه دی خپل کړی، ځکه چې که چيرې يو کس دامنټ په ډول معلومي روپۍ په بانک کې کېږدي، نو بانک به همدومره اندازه روپۍ بيرته ورکوي څومره چې دامنټ په ډول ايسنول سوي وي، که څه هم په جدول کې نرخونه دوه چنده وي او يا د هغه څخه هم زیات وي.

دادې خبرې واضح ثبوت دی چې په عرف عام کې هم حقيقي قيمت دمثليت په قيام کې نه دی معتبر، آن تردې چې په دغو هيوادونو کې هم دافراط زر د تاوان څخه دځان ساتلو لپاره حقيقي قيمت داسلحې په توګه کارول کېږي.

مونږ وينو چې داسي زیات شمير اقتصاد پوهان چې دپورونو په ادا کولو کې دحقيقي قيمت دنظر تائيد کوي، هغوی بيا هم دا وضاحت کوي چې مونږ دغه نظر د هغه "صرفي پورونو" په ادا کولو کې نه کاروو، کوم چې انسان يې دخپلو اړتياوو دپوره کولو لپاره لاس ته راوړي، لکه يو څوک زر روپۍ په پور اخلي، چې دهغه په مرسته دخوراک، څښاک، اغوستاک ذاتي اړتياوي پوره کړي، نو ددغو اقتصاد پوهانو په آند هم مناسبه نه ده چې دغه رنگه پور دي دنرخونو د جدول سره وتړل سي، بلکه هغه دحقيقي قيمت نظريواخي دسرمایې دلګولو په پورونو کې کاروي.

آيادا پخپله ددغو اقتصاد پوهانوله لوري ددې خبرې اعتراف ندی چې په "صرفي پورونو" کې

حقيقي قيمت ندی معتبر؟ نو که داسي وي بيا دسرمایې دلگولو په پورونو کي ولي معتبر دی؟ ځکه چې مثليت خو يو حقيقت دی چې دپورونو دقسمونو دا اختلاف له امله پکار نده چې مختلف سي؟

دغه رنگه مونږ وينو چې اقتصاد پوهان دافراط زر په صورت کي دحقيقي قيمت د نظر تائيد کوي، خو دتفريط زر په صورت کي بيا هيڅوک هم دغه نظر نه خپلوي، چې معنایې داسوه چې که چيري دنام نهاد حقيقي قيمت په پورورکولو وروسته که چيري د شيانو په نرخونو کي کمی واقع سي، نو ضروري ده چې قرضدار به دومره اندازه روپی بیرته ورکوي، څومره چې يې دقرض په توگه اخيستي وي، ځکه چې که چيري يو چا زر روپی پور ورکړی وي، نو د شيانو په نرخونو کي کمی ته په پام سره هغه هيڅکله ندی خوښ چې دزرو روپو په بدل کي اوس اته سوه روپی قبولي کړي، او که چيري د شيانو په نرخونو کي د کمی په صورت کي هم دحقيقي قيمت نظر په کار راوړل سي نو دتفريط زر په سبب چې کوم تاوان رامینځته کيږي، دهغه تاوان له ويري څخه هيڅوک هم خپلي روپی په بانک کي نه اېږدي.

داهم ددې خبري دليل دی چې دحقيقي قيمت نظريو داسي علمي نظر ندی چې پر پاخه بنياد باندي ولاړ دی، بلکه ددغه نظر منطقي لوازمو او نورو نتايجو ته په نه کتلو سره دغه نظر يوازي دافراط زر د تاوان په مقابل کي رامینځته سويدي، دنوموړي نظر دغه رنگه مالي نظام کيدلای سي چې دسود پر بنياد باندي قائم وي، خو ”د نرخونو د جدول سره دپورونو تړاو“ په دارنگه مالي نظام کي چې په هغه کي له سود څخه ځان ساتل کيږي، يو داسي بې حقيقته نظر دی چې دشرعي او عقلي دلائلو مقابل نه سي کولای.

کله چې دغه مسئله په پاکستان کي داسلامي نظرياتي کونسل مخ ته وړاندي سوه، نو د

کونسل ټولو غړو د علماؤو او اقتصاد پوهانو په شمول پردې خبره يووالی ښکاره کړی چې د نرخونو د جدول سره د پورونو تړاو يو داسي نظر دی چې په شرعه کې يې د جواز لپاره هيڅ لاره نه تر سترگو کېږي.

دغه رنگه خاص پر دغه موضوع باندې په يو جوړ سوي سيمينار کې بحث وسو، دغه سيمينار اسلامي ترقياتي بانک جده، او عالمي اداره برائى اسلامي اقتصاديات اسلام آباد، په گډه په شعبان ۱۴۰۷ هـ کې منعقد کړی وو، په دغه سيمينار کې دمختلفو هيوادونو علماؤو او اقتصاد پوهانو برخه اخيستې وه، کوم قرارداد چې د ټولو له خوا لاس ليک سو، هغه په لاندې ډول دی:

### قرارداد:

(۱) کرنسي نوټ په ټولو معاملاتو (مثلاً په هغه کې د سود راتلل او د زکات واجبيدل د بيع سلم او مضاربت او شرکت راس المال جوړيدل) په دغو ټولو کې د نقدينو يعنې درهم او دينار رنگه دی، او دامام ابو يوسف دغه قول چې که چيرې د سکو قيمت کم سي يا زيات سي، نو په دغه صورت کې د پور دبیرته ورکولو پر مهال ضروري ده چې د نقدينو په تناسب به د سکو قيمت هم ورکوي، د دوی دغه قول په کرنسي نوټونو کې نه جاري کېږي، ځکه چې کرنسي نوټ د نقدينو قائم مقام دی، او د نقدينو د قيمت زياتيدل او کميدل د ټولو په اتفاق معتبر نه دی.

(۲) په سيمينار کې حاضر ټولو علماؤو ددې خبرې توثيق وکړی چې د سود او پور په حديثونو کې چې کوم مثليت ضروري گڼل سويدي، له هغه څخه مراد شرعي جنس او



قدر يعني په وزن، ناپ او عدد کي برابري مراد ده، په قيمت کي برابري نده مراد، او دغه خبره دهغو احاديثو په مرسته زياته واضحه ده کوم احاديث چي داموال ربويه د تبادلې پر مهال د عمده والي او ناقص والي وصف نه معتبروي، او پر دغه باندي دامت اجماع ده، او پر دغه باندي عمل جاري دی.

(٣) کوم پورونه چي پر زمه باندي ثابت سوي وي، هر قسم چي وي د نرخونو د جدول سره هغه نسي ترل کيدلای، په دې توگه چي عاقدین د عقد بيع يا عقد قرض پر مهال هغه کرنسي د کومي په مرسته چي عقد ترسره کيږي، د سامان سره وترل سي، او د اشراط و لگول سي چي مديون دي د ادايني پر مهال د دغه سامان قيمت په موجوده کرنسي کي ادا کړي.

په هر صورت څه چي مونږ په دغه مختصر بحث کي ذکر کړه، هغه د دغه مسئلې شرعي اړخ دی او د دغه مسئلې د اقتصادي اړخ څخه ما بحث ونکړی، ځکه چي هغه د موضوع څخه بهر خبره ده، خو دومره به ووايم چي د نرخونو د جدول سره د پورونو تړاو اوس يو متزلزل نظر دی، او خپله د اقتصاد پوهانو له لوري ورباندي اعتراضونه کيږي، او د اقتصاد پوهانو يوه لويه ډله نوموړی نظر د افراط زر علاج هم نه بولي، بلکه دغه يوه بې هوښه کوونکې دوا بولي، چي ناروغي پتوي خو زائلوي يې نه، صحيح خبره داده چي دغه نظر د افراط زر ناروغي نوره مضبوطوي او دهغه ملگري کوي، او پر معاشي ژوند باندي خپله د دغه بې هوښه کوونکې دوا مستقل تاوانونه په جلا ډول دي، او د دغو تاوانونو له امله ځينو هيوادونو مثلاً فرانسې دغه په پوره توگه پرې ايښی دی.

څرنگه چي دغه اړخ له موضوع څخه بهر دی، نو زه يې پر همدا ځای باندي پرېږدم، که چيري څوک وغواړي چي په دې هکله معلومات ترلاسه کړي، نو دي په خاصه توگه د اقتصاد د هغو کتابونو مطالعه وکړي چي پر دغه موضوع باندي ليکل سوي دي.

## د نرخونو د جدول سره د اجرتونو تړاؤ

تر څو پوري چې اجرت قرض نه وي جوړ سوی، تر هغو پوري دده حکم د پورونو د تړاؤ څخه مختلف وي، خو که چیري اجرت قرض جوړ سي نو بیا دده حکم د پورونو د تړاؤ حکم دی. تفصیل یې دادی چې د نرخونو د جدول سره د اجرتونو د تړاؤ درې صورتونه امکان لري: ۱..... لومړی صورت دادی چې اجرتونه او تنخواګانې د نوټونه په مرسته وټاکل سي چې دومره اجرت یا تنخواه ورکول کېږي، او د متعاقدينو يعني مالک او مزدور تر مینځ دا معاهده ترسره سي چې هر کال به تنخواه د نرخونو د جدول د زیاتوب په تناسب سره زیاتېږي، مثلاً حکومت دیو سړي لپاری درې زره روپۍ میاشتني تنخواه وټاکي او دا معاهده وکړي چې دغه تنخواه به د هر کال په پیل کې د نرخونو د جدول د زیاتوب په تناسب سره زیاتېږي.

په دغه صورت کې مزدور اړ دی چې د هر کال تر پایه پوري هره میاشت درې زره روپۍ قبولي کړي، او د کال په مینځ کې د نرخونو په جدول کې د زیاتوالي تناسب ته نه کتل کېږي، خو کله چې نوی کال شروع کېږي هغه وخت بیا د نرخونو جدول ته کتل کېږي چې په یو کال کې په څومره تناسب سره زیاتوالی راغلی دی، مثلاً که د نرخونو په جدول کې د پنځه فیصده په تناسب سره زیاتوالی راغلی وو نو په تنخواه کې به هم دغه شان زیاتوالی کېږي، نو د نوي کال د شروع څخه به دهغه تنخواه درې زره یو سل او پنځوس روپۍ کېږي.

دغه طریقي په ډیرو هیوادونو مثلاً په پاکستان او داسي نورو کې دود موندلی دی، او دغه رنگه تړاؤ په شرعه کې ممنوع ندی، ځکه چې د دغه صورت لنډیز دادی چې دواړي ډلي په اجرتونو او تنخواه ګانو کې هر کال یا هري شپږ میاشتني وروسته دیو معلوم تناسب پر زیاتوالي باندې متفق سویدی.

اودزياتوالي دغه تناسب که څه هم د عقد پر مهال د دواړو ډلو په علم کي نه وي خو بيا هم هغه پيمانته معلومه ده دکومي پر اساس چي تناسب متعين کيږي، ځکه چي د جهالت هغه شبهه پورته سوه کومه چي دزياتوالي په اندازه کي ترسترگو کيده، يا دا ويل کيدلای سي چي دهر نوي کال په پيل کي چي په څومره تناسب سره نرخونو کي زياتوالي راغلی وي، په هغه تناسب سره پر اضافه سوي اجرت باندي ددغه عقد اجاره تجديد کيږي، او په دغه کي شرعاً څه ممانعت نه ترسترگو کيږي.

۲..... دنرخونو د جدول سره د اجرتونو د تړاو دوهم صورت دادی چي د اجرت تعين دنوټونو پر يوه معلومه اندازه باندي تر سره سي، خو په عقد کي د اشروط ولگول سي چي د مالک پر ذمه دغه معلومه اندازه واجبه نده بلکه دده پر ذمه باندي هغه اندازه واجبه ده کومه چي دنرخونو د جدول له مخي دمياشتي په آخر کي ددغه معلومي اندازې مساوي او برابر گڼل کيږي.

د مثال په ډول زید عمرو دنوکر په توگه دیوې میاشتي لپاره وټاکي او داهم وټاکل سي چي زید به د میاشتي په وروستی کي دنرخونو جدول ته په پام سره عمرو ته دومره اندازه روپی د اجرت په توگه ورکوي څومره چي داوسني زرو روپو سره مساوي گڼل کيږي، وروسته دنرخونو په جدول کي په یوه میاشته کي دننه ددوه فیصده په تناسب سره په نرخونو کي زیاتوالی راغلی، نو اوس به زید د میاشتي په وروستی کي عمرو ته یوزراوشل روپی ورکوي، ځکه چي دغه یوزراوشل روپی د میاشتي په پیل کي د زرو روپو سره مساوي گڼل کيدلې.

خو کله چي د میاشتي په وروستی کي دا وټاکل سوه چي تنخواه یوزراوشل روپی دي نو اوس دغه تنخواه دهمیشه لپاره همدومره ده او زیاتوالی نه پکي راځي، نو که چيري مالک د میاشتي په آخر کي ونه کړای سوه چي دغه تنخواه ادا کړي آن تردې چي یوه میاشت تیره سوه یا کال تیر

سو او هغه تنخواه ادا نكړه، بيا هم د مالك پر ذمه باندي يوزراوشل روپۍ واجبي دي،  
 د نرخونو په جدول كي د زياتوالي له امله په ده كي زياتوالی نه راځي، د مثال په ډول په  
 دغه زمانه كي كه چيري د نرخونو په جدول كي د لس فيصده په تناسب سره زياتوالی  
 راغلی نو هغه مزدور داغوښتنه نسي كولاى چي د نرخونو په جدول كي د لس فيصده په  
 تناسب سره زياتوالی راغلی دی نو يوزراوشل روپۍ دي د لس فيصده زياتوالي سره  
 ماته د اجرت په توگه راكول سي، ځكه چي د عقد پر مهال د دواړو تر مينځ د اجرت په هكله  
 د اټاكل سوې وه چي د مياشتي په آخر كي چي څومره اندازه روپۍ د اوسني زرو روپو  
 سره مساوي وي هغه به وركول كيږي، او د دغه د تعين لپاره به يوازي د نرخونو جدول په  
 پام كي نيول كيږي.

خو كله چي د مياشتي په آخر كي د نرخونو د جدول پر اساس يو ځل اجرت وټاكل سو نو  
 اوس د نرخونو د جدول كار پوره سو او هغه ته نوره اړتيا نسته، او هغه معلوم اجرت  
 د مالك پر ذمه باندي قرض گڼل كيږي، چي په راتلونكي كي په هغه كي نه څه زياتوالی راتلاى  
 سي او نه هم څه كموالی راتلاى سي، كه څه هم د نرخونو په جدول كي هر څومره تغيرات  
 رامينځته سي.

نور ما په آند دغه صورت هم روادى خو په دې شرط چي د نرخونو د جدول او د هغه د حساب  
 طريقه به دواړو لورو ته په ښه توگه معلومه وي، د دې لپاره چي وروسته د نا خبرتيا پر اساس د  
 جگړې سبب جوړ نسي، ځكه چي دواړه لوري پردې خبره باندي متفق دي چي ټاكل سوې  
 اجرت يوزرو روپۍ نه دي، بلكه د مياشتي په آخر كي چي د نرخونو د جدول په اعتبار سره څومره  
 روپۍ د موجوده زرو روپو سره مساوي وي نو پر مالك باندي دا واجبه ده چي هغه به  
 وركوي، او دواړو ته به د حساب طريقه هم معلومه وي، نو د اجرت په اندازه كي دارنگه جهالت  
 د جگړې سبب نه جوړيږي، او دا صورت داسي دی لكه چي يو كس بل كس د مزدور په توگه  
 مقرر كړي او اجرت دا وټاكي چي د مياشتي په آخر كي به مالك هغه قيمت ادا كوي

کوم قيمت چي دسروزرولس گرامه لري، او وروسته داپيښه سوه چي دمياشتي په آخرکي لس گرامه سره زر په دوه زره روپۍ وه نو اجرت دوه زره روپۍ ټاکل کيږي، وروسته نه په هغه کي زياتوالي راځي او نه هم کموالي راځي، دسروزرول قيمت که زيات سي او يا هم کم سي خو پراجرت باندي څه اغيزه نه کوي.

۳..... دنرخونو د جدول سره د اجرتونو د تړاؤ دريمه طريقه داده چي اجرت د يوې معلومي اندازې په مرسته وټاکل سي او د دواړو لورونو تر مينځ د اشروط ولگول سي چي د مالک پر ذمه باندي هغه اجرت واجب دی کوم چي په عقد اجاره کي ټاکل سويدي، خو مالک به دغه اجرت دهغه تناسب د زياتوالي سره ادا کوي څومره تناسب زياتوالي چي دادايني په ورځ دنرخونو په جدول کي راغلی وي.

د مثال په ډول يو کس بل کس د مزدور په توگه مقرر کړي او اجرت زر روپۍ وټاکل سي، نو پر مالک باندي د ضروري ده چي دهغه تناسب زياتوالي به هم ادا کوي څومره چي د اجرت دادا کولو په ورځ د شيانو په قيمت کي راغلی دی، نو که چيري مالک دمياشتي په آخري ورځ اجرت ادا کوي او په هغه ورځ دنرخونو په جدول کي د دوه فيصده په تناسب سره زياتوالي راغلی وي، نو مالک به هم د دوه فيصده زياتوالي سره يوز راوشل روپۍ هم ادا کوي، او که چيري مالک يو کال وروسته اجرت ادا کوي او هغه مهال د شيانو په نرخونو کي لس فيصده زياتوالي راغلی وي نو اوس به مالک د لس فيصده تناسب په زياتوالي سره يوولس سوه روپۍ ادا کوي.

زما په آند د دغه شرعي حکم دنرخونو د جدول سره د پورونو د تړاؤ په شان دی، کوم چي شرعاً ندی روا، لکه څرننگه چي په تفصيل سره دا خبره مخکي تيره سويده. د دوهم صورت او دريم صورت تر مينځ فرق دادی چي په دوهم صورت کي د جدول څخه يواځي

دمتفقه اجرت دتعين کار اخيستل سويدي، او کله چي دجدول پر اساس يو ځل اجرت متعين سي نو دجدول کار پای ته رسېږي، اودهيميشه لپاره دغه متعين اجرت دمالك پر ذمه باندي واجب پاته کېږي، او کله چي يې هم مالک ادا کوي نو په هغه کي زياتوالی نه راځي.

په خلاف ددريم صورت چي په هغه کي اجرت يوزرروي متعيني وي چي دنه اداکولو پر اساس د مالک پر ذمه باندي قرض جوړ سوی وو او بيا هغه قرض دجدول سره تړل سوی وو، له همدې امله ددغه دريم صورت حکم هم دعدم جواز دی، لکه څنگه چي دجدول سره دپورونو دتړاؤ حکم دی.

ددغه دريم صورت په هکله مونږ دانسوويلاي چي داجرت په تعين کي جدول خپل فرض پوره کوي چي کله هم تاسو وغواړي نو دنرخ نامې په مرسته اجرت متعين کړي اودايې کړي ځکه چي داجرت تعين د عقد اجاره پرمهال ضروري دی، يا يې په بل خاص وخت کي په دې ډول تعين ضروري دی چي وروسته په اجرت کي څه کموالی يا زياتوالی رامینځته نسي، نو که که چيري اجرت د يو بل شي سره دهميشه لپاره په دې ډول وتړل سي چي ددغه شي دزياتوالی يا کموالی له امله په اجرت کي هم زياتوالی يا کموالی رامینځته سي، نو په دغه صورت کي اجرت مجهول پاته کېږي او پر يوه معلومه اندازه باندي دهغه تعين هيڅکله هم نسي کيدلای، او دارنگه جهالت عقد اجاره فاسدوي. واللہ اعلم.

يکشنبه: ۲۵ جمادی الاولی ۱۴۰۸ هـ



## د قسطوله مخي اخیستل او پلورل

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وعلى آله  
واصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين، وبعد:

اوس وخت د قسطوله مخي د پلورلو دود په ټولو اسلامي هيوادونو كې عام سويدي،  
اوزيات شمير خلك دار تياور شيان اونوي اواز بشتاك آلات يواځي د قسطوله مخي اخلي،  
اودځايونو تعميرول هم د قسطوله مخي تر سره كوي، او په نغدو سره اخيستل دهغو  
دوس خبره نه وي نوځكه ضرورت محسوس سو چي ددغه بيع شرعي حكم او پر هغه  
باندي متفرع كيدونكي مسائل په تفصيل سره بيان سي، انشاء الله دغه مختصر بحث  
به ددغه بيع په هكله د ضروري احكامو او مسئلو لپاره كافي وي، لوى خداى جل جلاله  
دي د صحيح خبري د ليكلو توفيق را كړي، اودهغه د مرضياتو مطابق دي ددغه تكميل  
رانصيب كړي. آمين.

### د قسطوله مخي د بيع حقيقت

د قسطوله مخي د بيع مطلب دادى چي پلورونكى خو خپل سامان سمدستي  
اخيستونكي ته ورو سپاري، خو اخيستونكى بيا دهغه قيمت سمدستي نه وركوي، بلكه  
د ټاكل سوو قسطونو له مخي قيمت ادا كوي، نو په كومه بيع كې چي دغه صورت موجود  
سي هغه ته ”بيع بالتقسيط“ ويل كېږي، كه څه هم ددغه شي ټاكل سوى قيمت د بازار  
د قيمت سره برابر وي اوزيات وي او يا هم كم وي، خو په بيع بالتقسيط كې عام معمول  
دادى چي په هغه كې د شي قيمت د بازار ي قيمت څخه زيات ټاكل كېږي.

مكتبه حقانيه مسجد كوڅه بوغرا دروځمن

نوکه چیري اخیستونکی وغواړي چې هغه شی نقد واخلې نو نوډ ټاکل سوي قیمت څخه په کم قیمت یې په بازار کې تر لاسه کولای سي، خو که چیري اخیستونکی وغواړي چې په پور یې واخلې نو بیا پلورونکی هغه مهال پلورلو ته تیار دی چې کله ده ته د نقد په مقابل کې زیات قیمت وصول سي، له همدې امله په بیع بالتقسیت کې د نقد بیع په پرتله زیات قیمت ټاکل کېږي.

### دمودې په مقابل کې د قیمت زیاتول

دلته یوه پوښتنه پيدا کېږي چې په پور سره د پلورلو په صورت کې د نقد پلورلو په پرتله قیمت زیات ټاکل کیدلای سي او که نه؟ د دغه مسئلې په هکله پخوانیو او اوسنیو فقهاؤو بحثونه کړيدي. ځینی علماء دغه زیاتوالی ناروا بولي، ځکه چې د ثمنو دغه زیاتوالی دمودې په عوض کې دی او کومي ثمنې چې دمودې په عوض کې ورکول سي هغه سود دی، یا لږ تر لږه د سود مشابه ضرور دی، دغه د علامه زین العابدین علی بن الحسین، الناصر، المصوّر بالله، او هادیّه مسلک دی، او علامه شوکاني د دغو فقهاؤو همدغه مسلک نقل کړیدی. (نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۷۲)

خو د څلورو امامانو او جمهورو فقهاؤو او محدثینو مسلک دادی چې د نغدي بیع په مقابله کې د پور په بیع کې داروا ده چې په قیمت کې زیاتوالی وسي، پدې شرط چې عاقدین به د عقد پر مهال په قطعي توګه د افیصله کوي چې بیع موجدل ده او که نده؟ او پر ثمن به هم اتفاق کوي، نو که پلورونکی داوایي چې نقد په دومره پلورم او پور په دومره پلورم، او وروسته پر یو قیمت باندي د اتفاق کولو څخه پرته دواړه یو د بل څخه جلاسي نو دغه بیع نده روا، خو که چیري عاقدین د عقد په مجلس کې پر یوه اړخ او پر یو ثمن باندي اتفاق وکړي نو بیا بیع روا ده.

امام ترمذي په جامع ترمذي کې د حضرت ابوهریره رضی دغه حدیث شریف لاندې چې

”نهى رسول الله ﷺ عن بيعتين فى بيعة“ ليکي:

(وقد فسّر بعض اهل العلم، قالوا بيعتين فى بيعة ان يقول ابّيعك هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسيئة بعشرين، ولا يفارقه احد البيعين فان فارقه على احدهما فلا بأس اذا كانت العقدة على احد منهما  
(ترمذي، كتاب البيوع، باب نمبر ۱۸، حديث نمبر ۱۳۳۱)

”ځينو علماؤو ددغه حديث تشريح په دې ډول کړيده چې ”د بيعتين فى بيعة“ دامعنا ده چې بائع مشتري ته ووايي چې زه دغه جامه پرتاسو باندي د نغد په صورت کي په لس درهمه پلورم او د پور په صورت کي يې په شل درهمه پلورم، او بيا پريوه بيع باندي د اتفاق کولو څخه پرته يود بل څخه جلا سول، خوکه چيري پريوه بيع باندي د اتفاق کولو څخه وروسته يود بل څخه جلا سول نو څه پروا نلري (يعني بيع روا ده) ځکه چې معامله پريوه بيع باندي ترسره سويده“.

د امام ترمذي د قول لنډيز دادى چې دنوموړي بيع د نه روا والي علت دادى چې د عقد پرمهال د يو صورت د نه متعين کيدلو له امله ثمن په دوو حالتونو کي متردد گرځي، اودغه تردد د ثمنو جهالت لره مستلزم دى، چې له امله يې بيع ناروا وگرځيدل، خودمودې په مقابل له کي د ثمن زياتوالى د ممانعت سبب ندى، نوکه چيري د عقد پرمهال يو حالت متعين سي اود ثمن جهالت ختم سي نو بيا ددغه بيع په روا والي کي شرعاً څه قباحت نسته.

د څلوروا مامانو او جمهورو فقهاؤو مسلك هم په دې ډول دى کوم چې امام ترمذي بيان کړيدى.

(وگورئ: المغنى لابن قدامة، ج ۴ ص ۱۷۷. المبسوط للسرخسى: ج ۱۳ ص ۸. الدسوقي على الشرح الكبير: ج ۳ ص ۵۸. مغنى المحتاج الشرييني: ج ۲ ص ۳۱).

اود دلائلو څخه هم دغه راجح معلوميري، ځکه چې په قرآن او حديث کي ددغه بيع پر نه روا والي باندي هيڅ يونس وجود نلري، او په دغه بيع کي چې د ثمن کوم زياتوالى ترسترگو

کیري پر هغه باندي در باتعريف هم نه صاد قیري، ځکه چي قرض ندي او نه هم دغه داموال ربويه بيع تر سره کیري، بلکه یوه عامه بيع ده، او په عامه بيع کي بائع په پوره توگه داواک لري چي په څومره نرخ يې هم وغواړي خپل شی پلورلای سي، او څه ضروري نده چي هغه دي هميشه خپل شی په بازار ي نرخ باندي وپلوري، او دنرخ په تعینولوکي دهر سوداگر جلا اصول وي.

ځيني وخت دیوشی نرخ د حالاتو د اختلاف له امله مختلف کیري، نوکه چیري څوک وغواړي چي په یو حالت کي دخپل شي نرخ یو وټاکي او په بل حالت کي يې نرخ بل وټاکي نو څه پروانسته.

له همدې امله که چیري څوک خپل شی د نغدو په صورت کي په اته روپۍ او د پور په صورت کي په لس روپۍ پلوري، او د ټولو په اتفاق داسرئ کولای سي چي خپل شی د نغدو په صورت کي هم په لس روپۍ وپلوري، په دې شرط چي دوکه اوفریب به نه وي، نو چي کله يې د نغدو په صورت کي په لس روپۍ پلورلای سي نو د پور په صورت کي يې ولي په لس روپۍ نسي پلورلای؟

څرنگه چي دغه مسئله دخلورو امامانو په اتفاق سره ده اوزیاترو فقهاؤ او محدثینو دغه رنگه بیان کړیده، نو د دغه بيع پر جواز باندي د قرآن او حدیث په رڼاکي دلائلو ته څه اړتیا نسته، خو د دغه بيع د رواوالي څخه وروسته پر هغه باندي د متفرع سوو مختلفو مسئلو په هکله به انشاء الله وروسته بحث په تفصیل سره وکړو.

### په دوو نرخونو کي دیوه تعین شرط دی

لکه مخکي چي یادونه وسوه بائع داکولای سي چي دنرخ بیانولو پرمهال مختلف نرخونه بیان کړي، مثلاً داوايي چي د نغدو په صورت کي يې په اته روپۍ او د پور په صورت کي يې په لس روپۍ پلورم، خو پوښتنه داده چي آیا دده لپاره د ارواښه چي د مختلفو مودو په مقابله کي

مختلف نرخونه متعين كړي؟ مثلاً د يوې مياشتې د پور په صورت كې يې په لس روپۍ اود دوو مياشتو د پور په صورت كې يې په دوولس روپۍ ( اود درو مياشتو د پور په صورت كې يې په څوارلس روپۍ) سره پلوري؟ په دې هكله مي د فقهاؤو يو عبارت تر نظره ندی تيرسوی، خود فقهاؤو پر مخكنيو اقوالو باندې د قياس څخه دامعلومېږي چې دغه صورت هم روادی، ځكه چې كله د نغدو او پور پر اساس په نرخونو كې اختلاف روادی نوبيا د مودود اختلاف پر اساس په نرخونو كې اختلاف هم روادی، ځكه چې په دواړو صورتونو كې څه فرق نسته. خود مختلفو نرخونو يادونه يواځې د نرخ بيانولو پر مهال رواده، او عقد بيع يواځې هغه وخت روادی چې د عاقدينو پر نرخ اوموده دواړو باندې اتفاق كړی وي، نو د نرخ بيانولو پر مهال په يادسوو نرخونو اومودو كې د يوه تعين د عقد پر مهال ضروري دی، كه نه نو بيع نده روا.

او كه چيرې د نرخ بيانولو پر مهال باع مشتري ته ووايي چې كه چيرې يوه مياشت وروسته قيمت ادا كوي نولس روپۍ دي او كه يې دوې مياشتې وروسته ادا كوي نو دوولس روپۍ دي او كه يې درې مياشتې وروسته ادا كوي نو څوارلس روپۍ دي، وروسته د عقد په مجلس كې د يوه اړخ د تعين څخه پرته عاقدین د دې گمان له مخې يو د بل څخه جلا سول چې مشتري په دغه درو شقونو كې وروسته يوشق دخپلو حالاتو سره مطابق خپلوي، نو دغه بيع بالا جماع حرامه ده، او پر عاقدينو باندې دا واجبه ده چې دغه عقد فسخ كړي، اود دوه ځل لپاره د سره نوی عقد ترسره كړي، چې په هغه كې به يو شق په وضاحت سره متعين وي.

په ثمن كې زياتوالی روادی، د نفع غوښتنه نده روا

پوهيدل پكار دي چې د بيع په هكله چې كوم بيان وسو داپه هغه صورت كې دی چې په

نفس ثمن کي زياتوالی وسي، خوکه چيري بيع په دې ډول ترسره سي لکه ځيني خلک چي يې ترسره کوي چي د نغد پلورلو پر اساس د شي نرخ ټاکي او وروسته د قيمت په ادا کولو کي د تاخير پر اساس پر اصل نرخ باندې زياتوالی کوي، دغه صورت په سود کي داخل دی، مثلاً بائع داووايي چي دغه شی په اته روپۍ نغد پلورم، خوکه چيري تريوې مياشتي پوري يې قيمت ادا نسي نو بيا دوي روپۍ نوري زياتي غواړم، اوس دغه دوي روپۍ سود دی، که د نفع په نامه سره ونومول سي ياپه بل نامه سره، ځکه چي د شي اصل نرخ اته روپۍ ټاکل سويدي، او هغه اته روپۍ د بيع په نتيجه کي د مشتري پر ذمه باندې پور کڼل کيږي، او د اتوروپو څخه زياته غوښتنه کول يقيناً سود دی.

د دواړو صورتونو تر مينځ عملي فرق دادی چي لومړی صورت ځکه روادی چي په هغه کي د دواړو لورو تر مينځ مختلف نرخونه بيان کيږي، وروسته پريوه نرخ باندې په يقيني توگه دواړي لوري رضا کيږي، او د بيع د تکميليدلو څخه وروسته په نرخ کي څه کموالی او زياتوالی نسي راتللاي، او د مشتري له لوري د قيمت په ادا کولو کي تقديم او تاخير هم څه اغيزه نکوي، مثلاً مشتري هغه شی په لس روپۍ دې شرط له مخي واخيستی چي يوه مياشت وروسته به قيمت ادا کوي، خو د يوې وجهي پر اساس يې قيمت دوي مياشتي وروسته ادا کړی، نو بيا به هم لس روپۍ ادا کوي، او د مودې د زياتوالي له امله په نرخ کي زياتوالی نه راځي. او دوهم صورت ځکه ناروادی چي په هغه کي خو قيمت اته روپۍ متعيني سوې وروسته په ادا کولو کي د تاخير پر اساس په گټه کي زياتوالی راوستل سو، او وروسته چي څومره تاخير راځي هغومره به په گټه کي زياتوالی راځي، مثلاً د يوشی نرخ اته روپۍ وټاکل سو، وروسته د يوې مياشتي د تاخير پر اساس دوي روپۍ نوري زياتي سوې، نو د دوو مياشتو د تاخير پر اساس څلور روپۍ او د درو مياشتو د تاخير پر اساس شپږ روپۍ زياتيږي، دغه رنگه د هر تاخير پر اساس په نرخ کي زياتوالی راځي.



نو دوه صورت په رڼا کې داخل دی او شرعاً ناروا دی.

### د پور توثیق او دهغه قسمونه

په بیع مؤجل کې د بیع د تکمیلیدلو سره سم ثمن د مشتري پر ذمه باندې پور گرځي، له همدې امله بائع کولای سي چې پردغه پور باندې د توثیق غوښتنه وکړي، یا پرتاکلي وخت د پور پر ادا کولو باندې د ضمانت غوښتنه وکړي.

### د رهن غوښتنه کول

د رهن پر ادا کولو باندې د ضمانت دوه صورتونه کیدلای سي، یو رهن ساتل، دوه هم د دریم کس ضمانت ورکول.

په لومړي صورت کې مشتري خپل مملوک شی دبائع سره د رهن په توګه اېږدي، اوبائع د ضمانت په توګه هغه شی له ځانه سره ساتي، خو په هیڅ صورت کې هغه نسي کولای چې د مرهون شي څخه ګټه ترلاسه کړي، ځکه چې دغه هم در بایو صورت دی، خو دغه شی یواځې د دې لپاره دبائع سره ایښوول سویدی چې له امله یې مشتري پرتاکلي وخت باندې د پور ادا کولو اهتمام وکړي، خو که چیرې مشتري پرتاکلي وخت باندې پور ادا نکړي نو بیا بائع کولای سي چې هغه شی وپلوري او خپل پور ترلاسه کړي خو د عقد پر مهال چې کوم نرخ ټاکل سوی وي له هغه څخه زیات نسي اخیستلای، او پاته روپی به بیرته مشتري ته ورکوي، لکه څنګه چې مشتري خپل مملوک شی د رهن په توګه ایښوولای سي دغه رنګه دهغه سندونه هم ایښوولای سي.

دادایني د ضمانت د لاس ته راوړلو لپاره مبيع له ځان سره ساتل

نن صباچي دخلکو تر مينځ د معاملاتو کوم صورتونه او کومې طريقې دودسويدي، په هغوکي يوه داده چي په بيع مؤجل (پورپه بيع) کي بايع تر هغه وخته پوري مبيع له ځانه سره ساتي ترڅو پوري چي مشتري قيمت نه وي ادا کړی، يا يې دهغه څه قسطونه نه وي ادا کړي.

په بيع مؤجل کي له ځان سره د مبيع ساتل په دوو طريقو سره امکان لري: يوداچي د ثمن د تر لاسه کولو لپاره مبيع د ځانه سره وساتل سي، او بل داچي درهن په توگه مبيع له ځان سره وساتل سي.

په دواړو صورتونو کي فرق دادی چي په لومړي صورت کي مبيع "مضمون بالثمن" گڼل کيږي، نوکه چيري مبيع د حبس پرمهال هلاک سي نو په دغه صورت کي بيع فسخ کيږي او د بازاړي نرخ ضمان پر هغه باندې نه راځي.

اوپه دوهم صورت کي که چيري مبيع يې له څه تجاوز د بائع سره هلاک سي نو بيع نه فسخ کيږي، بلکه هغه د مشتري د مال څخه هلاک سو او د مشتري د ذمې څخه ثمن نه ساقط کيږي، او که چيري د بائع د تجاوز په نتيجه کي هلاک سي نو بيا مرتهن (بائع) دهغه شي د بازاړي نرخ ضامن گڼل کيږي، او د ثمن ضامن نه گڼل کيږي.

لومړی صورت په بيع بالتقسيط کي ندی روا، ځکه چي بيع بالتقسيط بيع مؤجل ده، او بائع د ثمن د تر لاسه کولو لپاره يواځې د نغدي بيع په صورت کي مبيع له ځانه سره ساتلی سي، او د پورپه بيع کي دغه حق نلري، لکه څرنگه چي په فتاوی هندیه کي دي: (قال اصحابنا للبائع حق حبس المبيع لاستيفاء الثمن اذا كان حالاً، کذا فی المحيط وان کان موجلاً فليس للبائع ان يحبس المبيع قبل حلول الاجل ولا بعده، کذا فی المبسوط).

”زمونږ اصحاب فرمايي چي بايع د احق لري چي د نغدي بيع په صورت کي د ثمن د لاس ته راوړلو لپاره مبيع د ځانه سره وساتي، خو په بيع مؤجل کي بايع د مبيع د حبس حق نلري، نه داداکولو د وخت څخه مخکي او نه وروسته“.

او دوهم صورت د دوو طريقو له مخي امکان لري:

يو داچي مشتري پرمبيع باندي د قبضه کولو څخه مخکي هغه د بايع سره درهن په توگه کښيږدي، دغه صورت ندی روا، ځکه بيا هغه صورت جوړيږي چي بايع د ثمن د لاس ته راوړلو لپاره مبيع له ځانه سره وساتي، او پدې ډول د مبيع حبس په بيع مؤجل کي ندی روا، لکه مخکي چي يادونه وسوه.

دوهمه طريقه داده چي مشتري پرمبيع باندي قبضه وکړي او وروسته يې درهن په توگه د بايع سره کښيږدي، دغه صورت د زياترو فقهاؤ په آند روا دی، امام محمد په ”الجامع الصغير“ کي فرمايي

(ومن اشترى ثوباً بدراهم، فقال للبائع: امسك هذا

الثوب، حتى اعطيك الثمن، فالثوب رهن)۔

”که چا په درهمو سره جامه واخيسته، او وروسته مشتري بايع ته وويل چي دغه جامه له ځان سره وساته، ترڅوچي زه تاسو ته قيمت درکوم، په دغه صورت کي جامه د بايع سره رهن گڼل کيږي“۔ دغه عبارت صاحب الهدايه هم نقل کړيدی، او صاحب الکفايه دهغه په شرح کي فرمايي:

(لأن الثوب لما اشتراه وقبضه كان هو وسائر الاعيان المملوكة سواء في صحة

الرهن)۔ (الکفاية شرح الهداية، بر حاشيه فتح القدير، ج ۹ ص ۹۹)

”کله چي مشتري جامه واخلي او پر هغه باندي قبضه ترسره کړي نو بيا د هغه جامي درهن په توگه ايښودل روا ندي، لکه د نورو مملوکه شيانو رهن چي روا دی“۔

علامه حصفکي په ”درمختارکي ليکي:

(ولو كان ذلك الشيء الذي قال له المشتري: امسكه هو المبيع الذي اشتراه بعينه، لو بعد قبضه، لانه حينئذ يصلح ان يكون رهناً بئمنه، ولو قبله لا يكون رهناً، لانه محبوس بالثمن) -

”هغه شی چې دهغه په هکله مشتري بايع ته دا وويل چې تاسو هغه له ځان سره وساتي، که چيري هغه مبيع وي چې بايع اخيستی وو، نو په دغه صورت کې کتل کېږي چې که چيري مشتري پر هغه باندي قبضه ترسره کړې وه، نو بيا هغه شی د ثمن په مقابلې کې درهن جوړيدلو صلاحيت لري، او که چيري مشتري قبضه نه وه ترسره کړې بلکه د قبضې دمخه يې د بايع سره درهن په توگه ايښی وي، نو په دغه صورت کې مبيع رهن نه جوړېږي، ځکه چې هغه مبيع اوس د ثمن د لاس ته راوړلو لپاره محبوس دي. تر دغه عبارت لاندې علامه ابن عابدين فرمايي:

(قوله: ”لانه حينئذ يصلح الخ“ ای لتعين ملكه فيه، حتى لو هلك يهلك على المشتري ولا يفسخ العقد، قوله: ”لأنه محبوس بالثمن“ ای وضمانه يخالف ضمان الرهن، فلا يكون مضموناً بضمانين مختلفين، لاستحالة اجتماعهما، حتى لو قال: امسك البيع حتى اعطيك الثمن قبل القبض فهلك انفسخ البيع - زيلعي (ردالمحتار: كتاب الرهن)

قوله: ”لانه حينئذ يصلح الخ“ ځکه چې په دغه کې د مشتري ملکیت متعین سویدی همد اوجه ده چې که چيري دهغه څخه وروسته هغه شی هلاک هم سي نو د مشتري له لوري هلاک سو، او د هلاکت پر اساس بيع نه فسخ کېږي.

قوله: ”لانه محبوس بالثمن“ ځکه چې د محبوس بالثمن ضمان درهن د ضمان څخه مختلف دی، او يو شی د دوو مختلفو ضمانونو له لوري نسي مضمون کيدلای، ځکه چې د دوو مختلفو ضمانونو په يوشې کې جمع کيدل محال دي آن تردې چې که چيري

مشتري پرمیبع باندې د قبضه کولو څخه مخکې باید ته داووايي چي ترهغو پوري مبيع له ځان سره وساته ترڅو چي زه ثمن اداکوم، په دغه صورت کي که چيري مبيع د بايع سره هلاک سي نوبيع فسخ کيږي.

په هر صورت د دغو عبارتونو څخه دا معلوميږي چي د دغه رنگه رهن په جواز کي دوروستنيو فقهاؤو هيڅ اختلاف نسته، په دې شرط چي په صلب عقد کي دغه رهن مشروط نه وي.

څوکه چيري په صلب عقد کي مشروط وي نو بيا د دغه صورت په جواز کي علامه ابن قدامة اختلاف نقل کړيدی، خو د دوی په آند صحيح اوقابل اعتماد مسلك د جواز دی - په "المغنی" کي فرمايي:

(واذا تباع بشرط ان يكون المبيع رهناً على ثمنه لم يصح، قاله ابن حامد وهو قول الشافعي لان المبيع حين شرط رهنه لم يكن ملكاً له وسواء شرط انه يقبضه ثم يرهنه او شرط رهنه قبل قبضه ..... وظاهر الرواية صحة رهنه ..... فاما ان لم يشترط ذلك في البيع لكن رهنه عنده بعد البيع فان كان بعد لزوم البيع فالاولى صحته، لانه يصح رهنه عند غيره، فصح عنده كغيره، ولانه يصح رهنه على غير ثمنه فصح رهنه على ثمنه، وان كان قبل لزوم البيع انبنى على جواز التصرف في المبيع، ففي كل موضع جاز التصرف فيه جاز رهنه، وما لا فلا، لانه نوع تصرف، فاشبهه ببيع) - (المغنی لابن قدامة، ج ۴ ص ۴۲۷، کتاب الرهن)

"که چيري بايع او مشتري د دې شرط له مخي معامله ترسره کړي چي مبيع به د ثمن په مقابله کي د بايع سره د رهن په توګه ايسنول کيږي نو دغه بيع صحيح نده، علامه ابن حامد دغه رنگه فرمايلي دي او دامام شافعي قول هم دغه رنگه دی، ځکه چي کله دا شرط ولګول سو چي مبيع به دبائع سره د رهن په توګه ايسنول کيږي هغه مهال مبيع د مشتري په ملکيت کې نه وو، د رهن ايسنولو شرط که د مشتري د قبضي څخه وروسته

وي اوکۀ مخکي وي، خود ظاهر الرواۃ مطابق دغه زهن صحيح ندی، اوکۀ چیري په بیع کي درهن شرط نه ولگول سو، اودبیع دتکمیل څخه وروسته مبیع دبائع سره درهن په توکۀ کښینول سو، نوپه دغه صورت کي کۀ چیري دبیع دلازمیدلو څخه وروسته هغه مبیع درهن په توکۀ ایښول سوي وي نو دغه صورت صحيح دی، ځکۀ (دبیع دلازمیدلو څخه وروسته) چي کله مشتري دغه مبیع دغیر بایع سره درهن په توکۀ ایښوولای سي نو دبایع سره یې هم ایښوولای سي، اوکله چي دغیر ثمن په بدله کي مبیع درهن په توکۀ ایښوولای سي نو دثمن په بدله کي یې هم ایښوولای سي، اوکۀ چیري دبیع دلزوم څخه مخکي مشتري هغه مبیع درهن په توکۀ ایښی وي نو په دغه صورت کي دغه مسئله پردې امریاندې متفرع کیږي چي د مشتري لپاره په مبیع کي تصرف جائز سوی وو اوکۀ نه؟ نو دبیع په کوم صورت کي چي مشتري تصرف کولای سي په هغه صورت کي مبیع درهن په توکۀ هم ایښوولای سي، اوچیري چي تصرف نسي کولای هلته رهن هم صحيح ندی، ځکۀ چي رهن ایښول په حقیقت کي یو رنگه تصرف دی، نو رهن په حکم کي دبیع مشابه دی.

### الرهن السائل (Floating Mortgage)

داسلامي هیوادونو په زیاترو قوانینو کي درهن یو بل صورت هم ترسترگو کیږي چي په هغه کي مرتهن پرمهون شي باندي قبضه نکوي، بلکه هغه شی دراهن سره پاته کیږي خو کله چي رهن مدیون دپور د ادا کولو څخه پاته راسي نو بیا مرهون دائن دراهن څخه غوښتنه کولای سي، چي هغه دي مرهون شی وپلوري اوپور دي ادا کړي، دغه رنگه رهن ته کله ”الرهن الساذج“ (Simple mortgage) ساده رهن ویل کیږي، اوکله ”الذمة السائلة“ (Floating Charge) ویل کیږي.

د مثال په ډول مدیون خپل موټر د دائن سره درهن په توګه کښېږدي، خو موټر په پرله پسې توګه د مدیون راهن په قبضه کې وي، او هغه یې په مرسته خپلي اړتیاوي پوره کوي خو ترڅو پوري چې یې د دائن پورنه وي ادکړی تر هغه وخته پوري نسبي کولای چې موټر وپلوري، او که چیرې راهن د پور د ادا کولو څخه پاته راسي نو بیا مرتهن کولای سي چې هغه رهن وپلوري، او د پلورلو دغه حق ته “الذمة السائلة” (Floating Charge) ویل کېږي، اوس پوښتنه داده چې د پور د تصدیق او اعتماد لپاره دغه رنګه رهن ایښوول روادی او که نه؟

د فقه له مخې د دغه رنګه رهن په جواز کې د پوښتنه راولاړېږي چې زیات شمیر فقهاؤو د صحیح کیدلو او پوره کیدلو لپاره د اشرط لګولی دی چې مرتهن دي پر دغه مرهون شي باندي قبضه وکړي او د دغه شرط بنیاد د قرآن کریم دغه آیت دی:

“فَرَهْنُ مَّقْبُوضَةٌ”

(سورة البقرة: ۲۸۳)

او درهن په دغه صورت کې مرتهن پر مرهون شي باندي قبضه نکوي، نو ځکه دغه رهن صحیح ندی.

خو حقیقت دادی چې که څه هم فقهاؤو پر مرهون شي باندي د مرتهن د قبضې شرط لګولی دی، خو د دې سره یې دا اجازه هم وړکړې ده چې راهن دغه شی د عاریت په توګه د هغه څخه بیرته اخیستلای سي، او ګټه ځینی اخیستلای سي، او د عاریت له امله رهن نه فاسدېږي، بلکه مرتهن دا حق هم لري چې کله هم وغواړي مرهون شي دي د راهن څخه بیرته وغواړي، او که چیرې هغه شی د راهن په قبضه کې هلاک سي نو د هغه شی هلاکېږي، او مرتهن دا حق هم لري چې د پور د ادا کولو د مودې د تیریدلو څخه وروسته هغه شی وپلوري او خپل پور تر لاسه کړي، او که چیرې راهن مفلس سي یا وفات سي بیا هم په مرهون شي کې د پور تر حده پوري د مرتهن حق دی، مدیون په دغه شي کې شریک ندی



دارنگه صاحب الهدایة فرمایي:

(واذا اعار المرتهن الرهن الراهن ليعمل له عملاً، فقبضه، خرج من ضمان المرتهن، لمنافاة بين يد العارية ويد الرهن، فان هلك في يد الراهن، هلك بغير شيء، لفوات القبض المضمون، وللمرتهن ان يسترجه الى يده، لان عقد الرهن باق، لافي حكم الضمان في الحال، الا ترى انه لو هلك الراهن قبل ان يرده على المرتهن، كان المرتهن احق به من سائر الغرماء، وهذا لان يد العارية ليست بلازمة، والضمان ليس من لوازم الرهن على كل حال) - (هداية مع فتح القدير، ج ۹ ص ۱۱۶ - وردالمختار، ج ۶ ص ۵۱۰)

”که چیري مرتهن هغه شی د خدمت او استعمال لپاره بیرته راهن ته دعاریت له مخي ورکړي، او راهن پر هغه باندي قبضه هم وکړي نو هغه شی د مرتهن د ضمان څخه وځي ځکه چي په ”یدرهن“ او ”یدعاریة“ دواړو کي منافات دی، او که چیري هغه شی دراهن سره هلاک سي نو پرتله له کوم ضمانه هلاک سو، ځکه چي پردغه شي باندي دراهن قبضه مضمونه قبضه نه گڼل کيږي، او د مرتهن لپاره دارواده چي د دوهم ځل لپاره هغه شی په خپله قبضه کي واخلي، ځکه چي درهن معامله تراوسه پوري پاته ده، نو فعلاً هغه رهن مضمون ندی، همد او جهه ده چي که چیري د دوهم ځل لپاره د مرتهن په قبضه کي دهغه شي دراتلو څخه مخکي راهن وفات سو نو مرتهن د نورو غرماءو په پرتله ددغه شي زیات حقداردی، او ضمان په هر حال کي درهن د لوازماتو څخه ندی“ -

خودغه صورت هغه مهال دی چي عقد رهن د مرتهن د قبضې څخه وروسته تکمیل سوی وي، او بیا مرتهن هغه شی راهن ته په عاریت ورکړی وي، خو که چیري مرتهن پر هغه شي باندي له سره څخه قبضه نه وه ترسره کړي، نو د فقهاؤو د عبارتونو څخه دا معلومیږي چي پردغه باندي دعاریت حکم لگول صحیح ندی، ځکه چي درهن د صحت لپاره قبضه شرط ده، او دلته قبضه وجود نلري.

خوداوس وخت د فقهاؤوپه خدمت کي د غوراو تامل لپاره يوڅو امور وړاندي کوم:

(۱) ..... په ”رهن سائل“ کي که څه هم مرتهن پر مرهون شي باندي قبضه نه کوي خو په عامو حالاتو کي هغه د هغه شي پر ملکيتي سندونو باندي قبضه کوي، ځکه چي د دې خبري احتمال سته چي يواځي پر سندونو باندي د قبضه کولو څخه رهن تام وگرځي، او وروسته د عاريت په توگه هغه شي د راهن په قبضه کي پاته سي.

(۲) ..... لکه څرنگه چي فقهاؤو فرمايلي دي چي پر رهن باندي د مرتهن قبضه ځکه شرط سويده چي مرتهن د ضرورت پر مهال هغه وپلوري او خپل پور تر لاسه کړي، او په ”رهن سائل“ کي قانوناً د رضائيت پر مهال د يادسوو شرطونو پر اساس مرتهن کولای سي چي د ضرورت پر مهال هغه وپلوري او خپل پور تر لاسه کړي، نو د دې خبري احتمال سته چي د رهن په دغه صورت کي دي حسي قبضه شرط نه سي، ځکه چي د هغه مقصود حاصل دی کوم چي د دغو شرائطو پر اساس د قبضي مقصود دی.

(۳) ..... د رهن مقصد د پور توثيق دی، او د دغه مقصد د لاس ته راوړلو لپاره شرعاً دا اجازه ورکوي چي دائن د مديون ملک په خپله قبضه کي واخلي، او مديون په هغه کي د لاس وهنې څخه بند کړي، ترڅو پوري چي پور تر لاسه نکړي، خو که چيري دائن په خپله خوښه دخپل مقصد د تر لاسه کولو لپاره له دغه څخه پر کم باندي راضي سي، په دې ډول چي عين مرهون د راهن په قبضه کي پرېږدي او د مرتهن لپاره يواځي د دغه مرهون شي په مرسته دخپل پور د تر لاسه کولو حق پاته سي نو په ښکاره په دغه کي شرعاً څه بنديز نه ترسترگو کيږي.

(۴) ..... په "رهن سائل" کې دواړو لورو (راهن او مرتهن) ته فائده حاصله ده، د راهن فائده خو ښکاره ده چې هغه دخپل شي دانتفاع څخه محروم ندي، او د مرتهن فائده داده چې د ضمان د لزوم څخه پرته دهغه سره دخپل پور د ترلاسه کولو حق خوندي دي، د زيات څخه زيات داويل کيدلای سي چې د رهن په دغه صورت کې که چيرې راهن مفلس سي نو نورو غرماؤ ته تاوان رسيږي، ځکه چې مرتهن د نورو غرماؤ په مقابل کې د دغه شي زيات حقدار دی، خو نورو غرماؤ ته رسيدونکي تاوان نه هغه مهال شزعاً معتبر دی چې پر رهن باندي د مرتهن قبضه وي، اونه هغه مهال معتبر دی چې مرتهن پر رهن باندي قبضه کړې وي او راهن ته يې د عاريت په توگه ورکړی وي، لکه مخکې چې يادونه وسوه، له دې څخه د معلومه سوه چې يواځې د دغه تاوان له امله رهن نه فاسديږي.

(۵) ..... د اونس وخت په نړيواله سوداگري کې چې کله بايع په يوشمېر کې استوگن وي، او مشتري په بل ښار کې استوگن وي، نو دغه مهال پر مرهون شي باندي قبضه کول متعذره ده، ځکه چې د يوځای څخه بل ځای ته د مرهون شي په انتقالولو کې زيات مصارف راځي، په دغه رنگه صورت کې د "رهن سائل" څخه پرته د پور د توثيق لپاره بل صورت په نظر نه راځي.

په هر صورت د دغو پنځو ملاحظاتو پر اساس زما د نظر رجحان د "رهن سائل" د جواز پر لور دی، خو د قطعي فيصلې لپاره دي علماء کرام په دې هکله غورو کړي. والله سبحانه اعلم.

د دريم کس له لوري څخه ضمانت

د پور په هکله د ضمانت يوه طريقه داده چې دريم کس د پور د ادا کولو ضمانت پرغاړه

واخلي اودانمه داري قبوله کړي چي که چيري اصیل مدیون له پور ادا کولو څخه پاته راغلی نویبازه پور ادا کوم، دغه رنگه ضمانت ته "کفالت" ویل کیږي اود فقه په کتابونو کي یې په پوره ډول تفصیل موجود دی، چي دلته یې ذکر کولو ته څه اړتیا نسته، خود کفالت یوه مسئله مونږ دلته بیانوو او هغه دا چي پر ضمانت باندي د اجرت اوحق زحمت غوښتنه د شریعت له مخي رواده او که نه؟ ځکه چي په اوس وخت کي بانک ترهغو دپور د ادا کولو ضمانت نه ورکوي ترڅو چي (مکفول له) هغه کس چي د هغه له لوري بانک ضمانت ورکوي، بانک ته معلوم اجرت نکړي ادا، اودغه اجرت کله دپور د اندازې په اعتبار متعین کیږي او کله په کومه بله وجهه سره متعین کیږي.

په اسلامي فقه کي دامشهوره ده چي ضمانت هم دپور غوندي تبرع گڼل کیږي او پر هغه باندي دهیڅ ډول اجرت غوښتنه نسي کیدلای، خو په نني عصر کي ځینو حضراتو د اجرت اخیستلو پر جواز باندي په دې ډول استدلال کوي چي ضمانت داوس مهال د تجارت اوسوداگري یو لازمي جز گڼل کیږي، همدا وجهه ده چي ددغه کار لپاره په ځانگړي ډول ادارې جوړې سوي دي، اوددغو خدمتونو د پلي کولو لپاره دغه ادارې زیاتي روپی لگوي ځکه چي اوس مهال دغه یواځی عقد تبرع نه گڼل کیږي بلکه د تجارتی معاملې بڼه یې خپله کړیده چي سوداگر اړتیا ورته لري، په خاصه توگه په نړیواله سوداگري کي یې زیاته اړتیا ترسترگو کیږي، اود اجرت څخه پرته څوک ضمانت ورکونکی نه ترسترگو کیږي، له همدې امله پر ضمانت باندي اجرت ورکول روادی.

خودغه دلیل صحیح ندی، ځکه چي که چيري صحیح هم وگڼل سي نویبیا پکار ده چي پرپور باندي هم د نفع غوښتنه رواسي، ځکه چي دغه دلیل په پوره توگه پرپور باندي هم صادقېږي، ځکه چي پوره هم اصلاً یواځی عقد تبرع دی، خونن صباد تجارت یوه اړتیا جوړه سویده، اودپور ورکولو لپاره په ځانگړي ډول ادارې اوبانکونه رامینځته سويدي.

او د مطلوبه اندازې سره د تبرع په توګه څوک پورنه ورکوي، د دغو ټولو شيانو سره سره هیڅوک دانسي ویلای چې پر پور باندې ګټه اخیستل روا ده. حقیقت دادی چې د تبرع کیدلو په اعتبار په ضمانت او پورکي څه فرق نسته، څرنګه چې پر پور باندې ګټه اخیستل نده روا، همدارنګه پر ضمانت باندې هم اجرت اخیستل ندي روا، بلکه پر هر ضمانت باندې د اجرت غوښتنه پر پور باندې د نفع په مقابل کې په طریق اولی سره نده روا، ځکه چې په کفالت (ضمانت) کې د مکفول له لوري یواځې د پور ادا کولو التزام وي، او کله چې کفیل دده له لوري پور ادا کړي نو هغه مهال د اخیستل پر ذمه باندې د کفیل پور پاته کېږي، ګواکي کفیل پر ځان باندې یواځې د پور ورکولو التزام کوي، او کله چې د پور پر ورکولو باندې د نفع غوښتنه نده روا، نو د پور ورکولو پر التزام باندې په طریق اولی سره د نفع یا اجرت غوښتنه نده روا.

د مثال په ډول زید له عمرو څخه سل ډالر د پور په توګه وغوښتل، او عمرو د زید څخه د ضامن غوښتنه وکړه، وروسته خالد زید ته د اوویل چې زه همدا اوس ستاسو پور ادا کوم خوپدې شرط چې تاسو به وروسته ماته یو سل اولس ډالر راکوی، او دغه زیات لس ډالر دهغه خدمت په عوض کې دي کوم چې ما ستاسوله لوري پور ادا کړیدی. وروسته بکر زید ته د اووایي چې زه غواړم چې ستاسوله لوري ضامن جوړ سم، خو تاسو به ماته لس ډالر د اجرت په توګه راکوی، او کله چې تاسو د پور ادا کولو څخه پاته راسی نو زه ستاسوله لوري څخه پور ادا کوم، او ستاسو پر ذمه به دغه سل ډالر د پور په توګه پاته سي. نو کوم خلك چې پر کفالت باندې د اجرت اخیستلو د جواز قائل دي دهغو په آند چې بکر د کوم اجرت غوښتنه کړیده هغه غوښتنه روا ده، او خالد چې د کوم اجرت غوښتنه کړیده هغه ناروا ده، او حال دادی چې خالد خپل مال هم لګوي، او بل لور ته بکر

مال نه لگوي او يواځې يې پر ټاکلي وخت باندي دادا کولو زمه داري اخيستې ده، نو کوم کس چي مال لگولی وي دهغه لپاره دا حرامه ده چي د اجرت غوښتنه وکړي، نو دهغه کس په طريق اولی سره د اجرت غوښتنه حرامه ده چي مال يې نه وي لگولی، او يواځې زمه داري يې خيستې وي.

په بل عبارت که چيري د اصیل له لوري کفيل پور ادا کولو ته اړ سي نو په دغه صورت کي هغه د اصیل څخه يواځې د دومره روپو غوښتنه کولای سي څومره چي يې ادا کړيدي، او د دې څخه د زياتو روپو غوښتنه شرعاً د سود کيدلو له امله حرامه ده، نو دهغه کفيل لپاره د مال غوښتنه څنگه روا کيدلای سي چا چي هيڅ ډول اداينه نه وي ترسره کړې، او يواځې يې زمه داري اخيستې وي.

په هر صورت د دغه تفصيل څخه دا معلومه سوه چي پر ضمانت باندي اجرت اخيستل په هيڅ صورت کي ندی روا، خو پوښتنه داده چي په نړيواله سوداگري اورا کړه ورکړه او د "باورليک" (Letter of credit) په ویشلوکي اسلامي بانکونه دې ته اړتيا لري، نو د دې متبادل صورت څه کيدلای سي؟

جواب يې دادی چي د بانک لپاره دارواده چي دخپل عمیل څخه د دوشيانو غوښتنه وکړي.

(۱) د "باورليک" (Letter of credit) په ویشلوکي چي بانک کوم اخراجات او مصارف کوي د هغو غوښتنه له عمیل څخه کولای سي.

(۲) د واردونکي (Importer) او صادرونکي (Exportet) تر مينځ د معاملې د تکميل په لړکي چي بانک دوکيل، دلال، ياد مينځگړي په حيث کوم خدمتونه ترسره کوي دهغو په بدل کي د اجرت غوښتنه کولای سي، خو يواځې د ضمانت په بدل کي بانک د اجرت غوښتنه نسي کولای.

## دور کړي دليک (Bill of exchange) په مرسته د پورتو وثيق

ځينی وخت د پورتو وثيق په دې ډول ترسره کيږي چې یو سند ليکل کيږي چې پر هغه باندي دا ليکلي وي چې مشتري د دومره مودې لپاره د بايع د دومره روپو مديون دی، او پرفلان نيټه به دغه روپۍ بايع ته ورکوي، او وروسته مشتري هغه سند لاس ليک کړي، نن صبا دغه سند ته ”باور ليک“ (bill of exchange) ويل کيږي، او مشتري چې پر کومه نيټه باندي د پور د ادا کولو وعده کوي هغه ته (MATURITY DATE) ويل کيږي. او د شريعت له مخي د سند په مرسته د پورتو وثيق جائز بلکه مندوب دی، ځکه چې په قرآن کي ارشاد دی:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ) (البقرة: ۲۸۲)

ای مومنانو کله چې تاسو تريوې معلومي نيټې پوري د پور معامله ترسره کوی نو هغه وليکۍ. خوستونزه داده چې اوس په را کره ور کره کي دغه سند د انتقال وړ آله negotiable Instrument گڼل کيږي، او بايع چې اصل دائن او سند درلودونکی دی ځينی وخت دغه سند پر دريم کس باندي پرده د ليکل سوي اندازې څخه په کمه پلوري، د دې لپاره چې د ټاکل سوي نيټې څخه وړاندي روپۍ تر لاسه کړي، دغه بيع ته ”د حساب کمول“ (Discounting of the bill) ويل کيږي. نو سند درلودونکی چې څه وخت هم وغواړي چې روپۍ تر لاسه کړي نو هغه دريم کس ته ورځي، او دريم کس زياتره وخت په بانک کي وي، هلته چې ورسي نو سند ورکوي، او بانک دده د ”لاس ليک“ (Endorsement) څخه وروسته هغه قبلي، او پر سند باندي چې کومه اندازه ليکل سوې وي په هغه کي د فيصد په اعتبار لږونه او کمونه کوي او پاته روپۍ سند درلودونکي ته بيرته ورکوي. د Endorsement طريقه داده چې د سند درلودونکي د سند پر شا باندي لاس ليک کوي چې معنایې داده چې سند درلودونکی د بانک په حق کي د دغورو پوڅ څخه لاس اخلي.



اودور کړي دليک (Bill of Exchange) لږونه دنوموړي طريقې د مخي شرعاً نده روا ځکه چي ياخود هغه کس سره دپوربيع ترسره کيږي پرچاچي پورنسته، چي هغه ته د فقهاؤوپه اصطلاح کي "بيع الدين من غير من عليه الدين" ويل کيږي، اويادغه په کرنسي سره دکرنسي بيع ده، په کومه کي چي دکموالي اوزياتوالي اوپور دواړو ممنوعات ترسترگو کيږي، اوددغه رنگه بيع نه رواوالی مخصوص دی.

خودلږ بدلون په مرسته دغه معامله هم صحيح کيدلای سي، هغه په دې ډول چي سنددرلودونکی دي لومړی دمشتري څخه دپوردترلاسه کولولپاره بانک خپل وکیل وټاکي، اوپردغه وکالت دي بانک ته اجرت هم ورکړي، له دې څخه وروسته دي سنددرلودونکی دنوي معاملې په مرسته پر سنددليکل سوورويوپه اندازه له بانک څخه پورواخلي، اوبانک ته دااختيارورکړي چي دهغورويو څخه خپل پوروصول کړي کومي چي دسندپه بدله کي لاس ته راوړل کيږي، نودشريعت له نقطه نظره دغه دواړي معاملې صحيح کيږي، لومړی معامله ځکه صحيح ده چي په هغه کي پر اجرت باندي وکیل جوړ سوی دی، اوشرعاً دغه رنگه ترسره کول روا دي، اودوهمه معامله ځکه صحيح ده چي په هغه کي دزياتوالي دشرط څخه پرته دپورغوښتنه کيږي اودغه هم شرعاً جواز لري.

### دتعجيل په مقابله کي دپورڅه برخه پريښوول

نن صباځيني سوداگر په "ديون مؤجله" (هغه پورچي داداکولونښته يې نه وي پوره) کي دخپل پورڅه برخه ددې شرط د مخي پربردي چي مديون پاته پورسمدستي ادا کړي. دمثال په ډول پرعمر و باندي دزيديوزروپي پور دی، اوس زيدعمر و ته وايي چي زه سل روپۍ پورپرېږدم، خوتاسوبه نهه سوه روپۍ اوس اوس اداکوئ، دفقّه په اصطلاح کي دغه معامله د "ضَعُ وَتَعَجَّلُ" په نامه سره ياديږي.

يعني څه برخه ساقطه کړه او څه برخه زر ترلاسه کړه -

ددغه په حکم کي اختلاف دی، په صحابه کرامو کي حضرت عبدالله بن عباس<sup>رض</sup>، په تابعینو کي حضرت ابراهيم نخعي<sup>رض</sup>، په حنفیانو کي امام زفر بن هذیل<sup>رض</sup>، او په شافعیانو کي شیخ ابو ثور<sup>رض</sup> د جواز قائلین دي، او په صحابه کرامو کي حضرت عبدالله بن عمر<sup>رض</sup> او زید بن ثابت<sup>رض</sup>، په تابعینو کي امام محمد بن سیرین<sup>رض</sup>، حضرت حسن بصري<sup>رض</sup>، حضرت ابن مسیب<sup>رض</sup>، حضرت حکم بن عتیبه<sup>رض</sup>، او امام شعبي<sup>رض</sup>، د نه جواز قائلین دي، اودائمه اربعة مسلک هم په دغه ډول دی -

(وګوري: موطا امام مالک - ج ۱ ص ۶۰۶ - مصنف عبدالرزاق - ج ۸ ص ۷۱ تا ۷۴)

په دې هکله دوه مرفوع حدیثونه یو د بل سره تعارض لري، اودواړه د سند په اعتبار ضعیف دي -

لومړی حدیث امام بیهقي<sup>رض</sup> په خپل سند سره د ابن عباس<sup>رض</sup> څخه روایت کړیدی چي:  
(لما امر النبي ﷺ باخراج بنی النضير من المدينة جاءه ناس منهم، فقالوا: يا رسول الله انك امرت باخراجهم، ولهم على الناس ديون لم تحل، فقال النبي ﷺ: ضَعُوا وَتَعَجَّلُوا)  
(السنن الكبرى للبيهقي: ج ۶ ص ۲۸ - كتاب البيوع، باب من عجل له ادنى من حقه)

”کله چي نبي اکرم ﷺ د مدينې څخه د بنی النضير د ایستلو حکم وکړی نو یو څه خلک د بنی النضير په خدمت کي حاضر سول او عرض یې وکړی چي اې د خدای رسول! تاسو د مدينې څخه د بنی النضير د ایستلو حکم کړیدی، حال دا چي پر خلکو باندي د دوی پورونه پاته دي چي دا د اکولو نېټه یې لا تر اوسه پوري نده پوره، دوی ﷺ وفرمایل چي څه برخه ساقطه کړی او څه ژر ادا کړی“

ددغه حدیث څخه د دغه معاملې جواز معلوم یږي، او یو بل حدیث دی چي امام بیهقي<sup>رض</sup> په بل باب کي د حضرت مقداد بن اسود<sup>رض</sup> څخه روایت کړیدی، هغه فرمایي چي:  
(أَسْلَفْتُ رَجُلًا مِائَةَ دِينَارٍ، ثُمَّ خَرَجَ سَهْمِي فِي بَعْثٍ بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - فَقُلْتُ لَهُ:

عَجَّلْ لِيْ تَسْعِينَ دِينَاراً، وَأَخْطُ عَشْرَةَ دَنَانِيرَ، فَقَالَ: نَعَمْ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ  
فَقَالَ: أَكَلْتَ رَبَّيَا مَقْدَادُ وَأَطَعَمْتَهُ) -

”ماچاته سل دیناره په پورور کړه، وروسته زمانوم هم په هغه وفدکي راغلی کوم چي  
نبي اکرم ﷺ وليږي، نوماهغه کس ته وویل چي که چيري تاسو همداسه ماته نوي روپۍ  
راکړي نوزه تاسوته لس درهمه عفو او بخښنه کوم، هغه داومنل (او مادهغه څخه نوي دیناره  
واخیستل) وروسته یو وخت د نبي اکرم ﷺ په حضورکي دغه یادونه وسوه نو نبي  
اکرم ﷺ وفرمایل: ای مقداده! تاسو خپله هم سود وخورۍ او په نورو موهم وخورۍ“ -  
امام بیهقي د تصریح کړیده چي د سند په اعتبار دواړه حدیثونه ضعیف دي، نو ځکه د  
حجت او دلیل په توګه نسي وړاندي کیدلای، البته فقهاؤو د حرمت جانب ته ترجیح  
ورکړیده، ځکه چي کله د پور د تاخیر په صورت کي پر پور باندې زیاتوالی سود ګڼل  
کيږي، دغه رنگه د پور د تعجیل په صورت کي کموالی هم سود ګڼل کيږي.

اود بنی النضیر واقعه حجت نسي ګڼل کیدلای، یو خود هغه سند ضعیف دی، بل دا چي  
که سند هم صحیح سي نو داوینا ممکنه ده چي د بنی النضیر واقعه په دوهم هجري کي  
رامینځته سویده، او د سود د حرمت څخه مخکي مینځته راغلي ده -  
علامه شمس الأئمة سرخسي نوموړې واقعه ذکر کړیده او استدلال یې کړیدی چي  
د مسلمان او حربي ترمینځ سود نسته، او فرمایي چي:

(وَلَمَّا أَجَلَى بَنِي النَّضِيرِ قَالُوا: إِنَّ لَنَا دِيُونًا عَلَى النَّاسِ، فَقَالَ: ضَعُوا وَتَعَجَّلُوا، وَمَعْلُومٌ  
أَنَّ مِثْلَ هَذِهِ الْمَعَامَلَةِ لَا يَجُوزُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّ مَنْ كَانَ لَهُ عَلَى غَيْرِهِ دِينَ إِلَى أَجَلٍ،  
فَوَضَعَ عَنْهُ بَعْضُهُ، لَمْ يَجْزْ - كَرِهَ ذَلِكَ عُمَرُ، وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) -

”کله چې نبي اکرم ﷺ بنی النضير جلا وطن کړل نو خلك نبي اکرم ﷺ ته راغلل او دايې وويل چې پر دغو خلکو باندي زمونږ پورونه سته، نونبي اکرم ﷺ وفرمايل چې دپور څه برخه ساقطه کړی او پاته پور سمدستي ترلاسه کړی، او معلومه خبره ده چې د مسلمانانو تر مينځ دغه معامله نده روا، ځکه که چيري د يو کس په بل باندي پوروي او دادا کولو نيټه يې پوره نه وي نو دانده روا چې دائن ددې شرط د مخي دپور څه برخه پرېږدي چې پاته پوردي مديون سمدستي ادا کړي، او حضرت عمر<sup>رض</sup>، حضرت زيد بن ثابت<sup>رض</sup>، حضرت ابن عمر<sup>رض</sup> ټولو دغه معامله مکروه گڼلې ده“

(شرح الكبير للسرخسی، ج ۴ ص ۱۴۱۲ - فقره نمبر ۲۷۳۸ - وروسته همدا مسئله د صلاح الدين المنجد د تحقيق له مخي په ج ۴ ص ۱۹۴ فقره نمبر ۲۹۲۱ کي ذکر سويده).

ددغه جواب حاصل دادی چې هغه مهال مسلمانان د بنی النضير سره د جگړې په حال کي وه او ددوی لپاره داروا وه چې د بنی النضير پر ټول مال باندي قبضه وکړي، نو د همدې امله د مسلمانانو لپاره په طريق اولی سره داروا ده چې دپور څه برخه کمه کړي. د بنی النضير په واقعه سره د استدلال د نه صحيح کيدلو څلورمه وجه داده چې په عام ډول يهودو د نورو خلکو سره د سود را کړه ور کړه کول، او نبي اکرم ﷺ چې دپور د کومي برخي د ساقطولو حکم فرمايلي دی دهغه څخه مراد هغه سود دی کوم چی درأس المال څخه زيات وي، په رأس المال کي يې د کموالي حکم ندی، د کرۍ. ددغه خبري تائيد د امام واقدي<sup>رحمته الله عليه</sup> د عبارت څخه کيږی چې ددغه واک په بيان کي يې ليکلی دی:

(فاجلاهم ”ای بنی النضير“ رسول الله ﷺ من المدينة، وولی اخراجهم محمد بن مسلمة، فقالوا: ان لنا ديوناً على الناس الى آجال، فقال رسول الله ﷺ: تعجلوا وضعوا. فكان لابی رافع سلام بن الحقيق على اسيد بن حضير عشرون ومائة دينار الى سنة فصالحه على اخذ رأس ماله ثمانين ديناراً وابطل ما فضل).

”نبي اکرم ﷺ د بنی النضیر قبیلہ د مدینې څخه جلا وطنه کړه، او حضرت محمد بن مسلمه یې دهغوی د ایستلو نگران وټاکي، نو ځکه د نبي اکرم ﷺ په خدمت کې حاضر سول او دا یې وویل چې پردغو خلکو باندې زموږ پورونه سته، چې پرمختلفو نیتو باندې به ادا کيږي، نو نبي اکرم ﷺ وفرمایل چې ژر یې واخلي او ساقط یې کړي، او پر حضرت اسید بن حضیر باندې د ابورافع سلام بن الحقیق یوسل او شل دیناره پور پاته وو، چې د کال په تیریدلو سره یې بیرته ورکول، نو پراصل رأس المال باندې چې اتیا دیناره کيږي صلح ترسره سوه او کوم چې زیات (د سود) څلویښت دیناره وه هغه پریښوول سوه“.

(مغازی الواقدي، ج ۱ ص ۳۷۴ - علامه واقدي لیکي چې د بني قينقاع د جلا وطنی پر مهال هم بعينه

همدغه واقعه رامينځته سوې وه. وگوري: ص ۱۷۹ ج ۱)

دغه روايت په دې هکله په پوره توگه واضح دليل دی چې د پور کومه برخه چې ساقطه سوې وه هغه سود وو، د اصل رأس المال برخه نه وه.

له همدې امله د جمهورو په آند د ”ضَعُ وَتَعَجَّلُ“ معامله حرامه ده.

امام مالک د حضرت زید بن ثابت رض او حضرت ابن عمر رض د آثارو ذکر کولو څخه وروسته فرمایي چې:

(قال مالك: والامر المكروه الذي لا اختلاف فيه عندنا ان يكون للرجل على الرجل الدين الى اجل، فيضع عنه الطالب ويُعَجَّلُ المطلوب ..... قال مالك: وذلك عندنا بمنزلة الذي يُوخِر دينه بعدمحلّه عن غريمه ويزيد الغريم في حقه قال: فهذا الربا بعينه لا شك فيه) -

(موطا امام مالك، كتاب البيوع، باب ما جاء في الربا في الدين، ج ۱ ص ۶۰۶)

”امام مالک فرمایي چې هغه امر مکروه چې په هغه کې زموږ په آند هیڅ اختلاف نسته، هغه دادی چې که چیرې د یوکس پر بل کس باندې تریوې مودې پوري پور واجب وي، او د اثن (طالب) د پور څه برخه پر پردي او د پاته پور غوښتنه سمدلاسه وکړي، امام مالک فرمایي چې زموږ په آند دغه صورت دهغه صورت په ډول دی چې یو څوک

مديون ته د پور د ادا کولو د نيتې څخه نور مهلت ورکړي او په بدله کې يې په پور کې زياتوالی وکړي، فرمايي چې دغه په واضح ډول ربا ده، چې هيڅ شک پکښې نسته.

امام محمد په مؤطا امام محمد کې د حضرت زيد بن ثابت رض د اثر د ذکر کولو څخه وروسته فرمايي:

(قال محمد: وبهذا ناخذ من وجب له دين على انسان الى اجل، فسال ان يضع عنه ويعجل له ما بقى، لم ينبغ ذلك، لانه يعجل قليلاً بكثير دينا، فكانه يبيع قليلاً نقداً بكثير دينا، وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، وهو قول ابي حنيفة).

”امام محمد فرمايي چې مونږ په دې دليل نيسوچي که چيري د يو کس پر بل کس باندي تريوې مودې پوري پور و اچې وي، او هغه دا ووايي چې زه د پور څه برخه ساقطوم خوپه دې شرط چې پاته پور به همدا اوس ادا کوي، نو دغه صورت صحيح ندی، ځکه چې په دغه صورت کې هغه د دين کثيرونه مقابلې کې د دين قليل غوښتنه کوي، ګواکي هغه قليل نقد د کثيرونه دين په عوض کې پلوري، همدغه قول د حضرت عمر بن خطاب رض، د حضرت زيد بن ثابت رض، او د حضرت عبدالله بن عمر رض دی، او د امام ابو حنيفه رض مسلك هم په دې ډول دی.“

(موطا امام محمد، ج ۱ ص ۳۳۲، باب الرجل يبيع المتاع او غيره نسيئة ثم يقول: انقذني واضع عنك)

او علامه ابن قدامة په ”المغني“ کې فرمايي:

(اذا كان عليه دين مؤجل، فقال لغريمه: ضَعْ عَنِّي بَعْضَهُ وَاعْجَلْ لَكَ بَقِيَّتَهُ، لَمْ يَجْزْ، كَرِهَهُ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَابْنُ عُمَرَ، وَالْمُقَدَّادُ وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، وَسَالِمٌ وَالحَسَنُ وَاحْمَدٌ وَالحَكَمُ وَالشَّافِعِيُّ وَمَالِكٌ وَالثَّوْرِيُّ وَهَشِيْمٌ وَابْنُ عَلِيَّةٍ وَاسْحَقُّ وَابُو حَنِيفَةَ. وَقَالَ الْمُقَدَّادُ لِرَجُلَيْنِ فَعَلَا ذَلِكَ: كَلِمَتَهُمَا قَدْ آذَنَ بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَرَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ لَمْ يَرْبِهِ بَأْسًا. وَرَوَى ذَلِكَ عَنِ النَّخَعِيِّ وَابْنِ ثَوْرٍ، لَأَنَّهُ أَخَذَ لِبَعْضٍ حَقَّهُ تَارَكَ لِبَعْضِهِ. فَجَازَ

کمالوکان الدین حالاً، وقال الخرقی: لا بأس ان یعجل المکاتب لسیده، ویضع عنه بعض کتابته، ولنا انه یبع الحلول فلم یجز، کما لو زاده الذی له الدین فقال: اعطیک عشرة دراهم وتعجل لی المائة اللتی علیک، فاما المکاتب فان معاملته مع سیده، وهو یبیع بعض ماله ببعض، فدخلت المسامحة فيه، ولانه سبب العتق، فسومح فيه، بخلاف غیره).

(المغنی لابن قدامة، مع الشرح الکبیر، ج ۴ ص ۱۷۴، ۱۷۵)

”که چیري دیوکس پرېل باندي دین مؤجل وي، اوس دغه کس خپل غريم (قرضخواه) ته ووايي چي دپورڅه برخه ساقطه کړه، پاته پورزه همدا اوس درکوم، دغه صورت ندی روا، حضرت زیدبن ثابت<sup>رض</sup>، حضرت ابن عمر<sup>رض</sup>، حضرت مقداد<sup>رض</sup>، حضرت سعیدبن مسیب، حضرت سالم، حضرت حسن، حضرت حماد، حضرت حکم، امام شافعی، امام مالک، امام ثوری، حضرت هشیم، حضرت ابن علیة، امام اسحق او امام ابوحنيفة رحمهم الله ټولو دغه صورت ناخوښه کړیدی، او حضرت مقداد<sup>رض</sup> داسي دووکسانوته چي دغه معامله یې ترسره کړې وه وویل چي تاسو دواړو دخدای جل جلاله اودهغه در رسول ﷺ سره دجگړې اعلان کړیدی، او د حضرت ابن عباس<sup>رض</sup> څخه د امروي ده چي په دغه معامله کي څه خرج نسته، د امام نخعي او امام ابو ثور<sup>رض</sup> څخه هم دا ډول نقل سويدي، ځکه چي په دغه صورت کي قرضخواه دخپل حق څه برخه لاس ته راوړي، او څه برخه معاف کوي، له همدې امله دغه صورت روا دی، لکه څنگه چي په دین حال (نقد) کي دغه صورت روا دی، او امام خرقی<sup>رض</sup> فرمایي چي که چیري مکاتب خپل بادر ته بدل کتابت ژر ادا کړي، او په بدله کي یې بادارد بدل کتابت څه برخه ورمعاف کړي نوڅه پروانسته، څرنگه چي زمونږ په آند په دغه صورت کي دمودې بیع ترسره کيږي نوځکه نده روا، لکه څرنگه چي قرضخواه په پورکي زیاتوالی راوړي او مقروض ته داووايي چي زما سل درهمه پوره همدا اوس را کړه، زه تاسوته لس درهمه درکوم، (او دغه صورت ندی روا)



اومکاتب چي کومه معامله ترسره کوي هغه يې دخپل مولی سره ترسره کوي، گواکي مولی خپل یومال دخپل بل مال په عوض کي پلوري، اوددغه معاملې په جواز کي د مسامحت څخه کار اخیستل سویدی، اوبل داچي دغه صورت د غلام د بیرنۍ آزادی سبب گرځي، په خلاف د یاد سوي صورت - (په هغه کي دغه خبره نسته) نوددغوفقهي نصونوپراساس دمودې په مقابله کي دپوردڅه برخي د سقوط حرمت راجح دی.

کوم پورونه چي په بیرنۍ توگه ادا کيږي په هغوی کي

د ”ضَعُ وَتَعَجَّلُ“ د اصولو نافذول

دمخکي تفصیل څخه داڅرگندېږي چي د ”ضَعُ وَتَعَجَّلُ“ ممانعت یواځی د دیون مؤجله سره تړاؤ لري، او ”دیون حاله“ چي دهغوی په هکله په عقدکي دمودې شرط نه وي ټاکل سوی، بلکه مدیون يې په اداکولوکي تاخیرکولای سي، نوښکاره خبره همداده چي په دغه رنگه پورونوکي که چيري دپوردیوې برخي پر پریښوولو باندي صلح ترسره سي نوڅه پروا نسته، خو پدې شرط چي مدیون به پاته پور سمدستي ادا کوي، مالکي علماؤ ددغه دجراز تصریح کړیده، په ”المدونة الكبرى“ کي دي چي:

(قلت: ارایت لو ان لی علی رجل الف درهم قد حلت، فقلت: اشهدوا ان اعطانی مائة درهم عند راس الشهر فتسح مائة درهم له، وان لم يعضنی فالالف کلها علیه، قال مالک: لا بأس بهذا، وان اعطاه راس الهلال فهو كما قال، وتوضع عنه تسع مائة، فان لم يعطه راس الهلال فالمال كله علیه)

(المدونة الكبرى - ج ۱۱ ص ۲۷، کتاب الصلح)

”ما هغوی ته وویل: په دغه مسئله ک ستاسو څه نظر دی چي که چيري پریوکس باندي زما زرروپی پوروي، او دادا کولونیته يې پوره وي، اوزه هغه ته ووايم چي که چيري تاسو

دمياشتي په سرکي درهم ادا کړه نو پاته نهه سوه درهم ستاسو دي، او که مواد انکړای سوه نوبيا به پوره زر درهم ادا کوی ددې په جواب کي امام مالک و فرمايل چې څه پروا نسته، که چيري هغه دمياشتي په پيل کي سل درهم ادا کړه نو هغه رنگه به کيږي لکه تاسو چې څه وایاست، او نهه سوه درهم له هغه څخه ساقطیږي، او که چيري هغه د مياشتي په پيل کي نهه سوه درهم ادا کړه نو ټول پور دهغه پر ذمه باندي پاته کيږي وروسته همدغه رنگه يوه بله مسئله ذکر کوي چې:

(قلت: ارایت لوان لی علی رجل مائة دينار ومائة درهم حالة، فصالحته من ذلك على مائة دينار و درهم نقداً، قال: لا بأس بذلك) - ( المدونة الكبرى ج ۱۱ ص ۲۷ آخر کتاب الصلح )

”ما هغوی ته وویل چې ددغه مسئلې په هکله ستاسو څه نظر دی چې که چيري د یو چاپر ذمه باندي سل دیناره اوسل درهمه فی الحال واجب وي اوزه دهغه سره پرسل دیناره او یو درهم نغدو باندي صلح و کړم نو آیا دغه رواده؟ امام مالک و فرمايل چې پدې کي څه حرج نسته“ -

او علامه خطابي فرمایي:

(وما ذكره عن عيسى هو في نوازل من كتاب المديان والتفليس ونصه: وسئل عن الرجل يقول لغريمه وقد حل حقه: ان عجلت لي كذا وكذا من حقي فبقيته عنك موضوع، ان عجلته لي نقداً الساعة، او الى اجل يسميه، فعجل له نقداً، او الى الاجل، الا الدرهم او النصف او اكثر من ذلك: هل تكون الوضعية لازمة؟ فقال: ما اری الوضعية تلزمه، اذا لم يعجل له جميع ذلك - و اری الذي له الحق على شرطه، قال محمد بن رشد: هذه مسألة يتحصل فيها أربعة اقوال: احدهما قوله في هذه الرواية، وهو قول اصبغ في الواضحة ومثله في آخر كتاب الصلح من المدونة ان الوضعية لا تلزمه، الا ان يعجل له جميع ما شرط الى الاجل الذي سمى، وهو اصح الاقوال) -

”د نوازل په کتاب المديان و التفليس كي د عيسی څخه په نقل كولو سره ذكر كوي چي دهغه څخه ددې مسئلې په هكله پوښتنه وسوه چي كه چيري يو څوك خپل مديون ته ووايي چي دپور د ادا كولو نيټه يې پوره وي چي كه چيري تاسو زما دومره اندازه حق ادا كړي نو پاته پور تاسو ته معاف دی، يايې اوس د نغد په توگه ادا كړه او يايې هم تر فلاني نيټې پوري ادا كړه، نو كه چيري مديون فوراً هغه ادا كړي او يايې تر ټاكل سوي نيټې پوري ادا كړي خو يواځې يو درهم يا نيم درهم او يا څه زيات پاته سي نو آيا پدې صورت كي د دائن لپاره د هغه پور اسقاط لازم دی د كوم پور وعده چي يې كړې وه او كه نه؟ په جواب كي يې وفرمايل چي زما په آند كه چيري مديون پوره پور ادا نكړي نو په دغه صورت كي پردائن باندي دپور اسقاط نه لازميږي، اوزما په آند دپور اسقاط د ادا پر شرط باندي موقوف دی، محمد بن رشد فرمايي چي پدې هكله څلور اقوال وجود لري، يو قول هغه دی كوم چي په دغه روايت كي ذكر سو او همدغه قول د اصْبَغ دی په واضحه كي او د المدونة الكبرى د كتاب الصلح په آخر كي هم دغه قول مذكور دی او هغه دا چي پردائن باندي په پور كي كمې كول تر هغه وخت پوري نده لازمه تركومه وخته پوري چي مديون د ټاكل سوي نيټې دپوره كيدلو سره سم پور ادا نكړي، او دغه تر ټولو صحيح قول دی“ (تحرير الكلام في مسائل الالتزام للخطاب، ص ۲۳۱، وگوري فتح العلي للمالك ج ۱ ص ۲۸۹)

نوموړي عبارتونه پدې هكله په پوره ډول وضاحت كوي چي د مالكي علماؤ وپه آند په ديون حاله كي د ”ضَعُ وَ تَعَجَّلُ“ اصول نافذول روايي، او ښكاره خبره ده چي نور فقهاء هم ددې مسئلې په هكله د مالكي علماؤ سره هم نظره دي، ځكه چي نورو علماؤ وچي كوم ځای هم د ”ضَعُ وَ تَعَجَّلُ“ د حرمت يادونه كړيده هلته يې د ديون مؤجله قيد هم لگولی دی، لكه څنگه چي په مؤطا كي د امام محمد بن حسن ذكر سوي عبارت او پدې هكله قائم سوي ترجمه الباب همدا څرگندوي، دغه رنگه علامه ابن قدامة هم دغه مسئله

د "ديون موجه" په قيد سره مقيد كړيده، (د دواړو عبارتونه مخكي ذكر سويدي)  
 اودا خبره بدهاۀ ثابتۀ ده چي د فقه په كتابونوكي مفهوم مخالف حجت گڼل كيږي، نو  
 دامعلومه سوه چي په "ديون حاله" كي "ضَعُ وَتَعَجَّلُ" روادۍ -  
 حضرت شاه ولي الله دهلوي د نصف دين د ساقطولو په هكله د حضرت كعب او  
 حضرت ابن ابى حدر د رضى الله عنهما د واقعي ذكر كولو څخه وروسته فرمايي چي:

( فقال اهل العلم فى التطبيق بينه وبين هذه الاثار، ان الاثار فى المؤجل، وهذا فى الحال، وفى كتاب الرحمة: اتفقوا على ان من كان له دين على انسان الى اجل، فلا يحل له ان يضع عنه بعض الدين قبل الاجل، ليعجل له الباقي..... على انه لا باس اذا حل الاجل ان ياخذ البعض ويسقط البعض) - (المسوى على المصطفى، ج ۲ ص ۳۸۲)

" اهل علم ددغه واقعي او هغو آثارو ترمينځ كوم چي د "ضَعُ وَتَعَجَّلُ" په هكله مروي دي  
 پدې ډول تطبيق كوي چي دهغو آثارو او رواياتو تعلق د ديون موجه سره دى او دغه واقعه  
 د ديون حاله سره تعلق لري، او په كتاب الرحمة كي دي چي كه چيري د يو كس پربل  
 باندي تريوي مودې پوري پورواجب وي نو د دائن لپاره د انده روا چي د مودې د پوره  
 كيدلو څخه مخكي دي د پوره برخه معاف كړي او په نتيجه كي يې پاته پور فوراً ترلاسه  
 كړي..... خو دا بيا پروا نلري چي كله د پور د ادا كولو نيته پوره سي نو هغه مهال څه  
 اندازه پور ترلاسه كړي او پاته معاف كړي" -

د ديون موجه او ديون حاله ترمينځ پدې لحاظ فرق واضح دى چي په ديون حاله كي  
 موده نه وي شرط، او تاخير د مديون حق نه گڼل كيږي، نو څرنگه چي موده منتفي ده  
 دانسي ويل كيدلاى چي د پور كومه حصه چي معاف سويده هغه د مودې په عوض كي  
 معاف سويده، نو پدغه كي دربا معنا موجوديت نه لري.

مكتبه حقانيه مسجد كوڅه بوغز لاړود چمن

ديادوني ورده چي قرض حسن د حنفيانو، شافعيانو او حنبليانو په آند په موجل كولو سره نه موجل كيږي (يعني په پوركي دمودې په ذكر كولو سره هغه موده نه لازميږي) اود مالكيانو په آند پور موجل كيږي. علامه ابن قدامة ليكي :

(وان اجل القرض لم يتاجل، وكان حالا، وكل دين حل اجله، لم يصرموجلا بتاجيله، وبهذا قال الحارث العكلي والاوزاعي وابن المنذر والشافعي، وقال مالك والليث: يتاجل الجميع بالتاجيل - وقال ابو حنيفة في القرض وبذل المتلف كقولنا) -

علامه عيني فرمايي :

(اختلف العلماء في تاخير الدين الى اجل، فقال ابو حنيفة واصحابه: سواء كان القرض الى اجل او غير اجل، له ان ياخذه متى احب، وكذلك العارية وغيرها، لانه عندهم من باب العدة والهبة غير مقبوضة، وهو قول الحارث العكلي واصحابه وابراهيم النخعي -

وقال ابن ابي شيبة: وبه نأخذ وقال مالك واصحابه: اذا اقترضه الى اجل ثم اراد ان ياخذ قبل الاجل لم يكن له ذلك)

(عمدة القارى: ۶: ۶۰ - احكام القرآن: ج: ۱ ص: ۴۸۳ - مسوى مع المصفى: ج: ص: ۳۸۲ -

تنقيح الحامدية: ج: ۱ ص: ۲۷۷ - شرح المجلة للاتاسى: ج: ۱ ص: ۴۳۹)



”تریوې مودې پوري د پور د ځنډولو په هکله د علماوو تر مینځ اختلاف وجود لري، امام ابوحنیفه او ددوی اصحاب فرمایي چې پور که موچل وي او که غیر موچل وي په دواړو صورتونو کې چې کله هم دائن و غواړي خپل پور تر لاسه کولای سي، او د عاریت و غیره حکم هم دا ډول دی، ځکه چې ددوی په آند وعده او هبه د غیر مقبوض په ډول دي، د حارث عکلي او ددوی د اصحابو او د امام ابراهیم قول هم په دې ډول دی، او امام ابن ابی شیبې فرمایي چې مونږ هم دغه قول اختیاروو. امام مالک او د هغه اصحاب فرمایي چې کله هم تریوې مودې پوري پور ورکول سي نو بیا دائن نه سي کولای چې د نوموړي مودې د پوره کیدلو څخه مخکې پور بیرته واخلي.“

نو کوم فقهه او علماء چې دا وایي چې پور په موچل کولو سره نه موچل کېږي د هغو په آند ”ضع وتعجل“ اصول په پور کې رواجي، ځکه چې ددوی په آند پور له دیون حاله څخه دی او په دیون حاله کې دضع وتعجل اصول نافذیدلای سي، او د دغه اصل د حضرت کعب بن مالک <sup>رض</sup> حدیث دی، هغه دا چې د حضرت کعب بن مالک <sup>رض</sup> پر حضرت عبدالله ابن ابی حداد اسلمي باندي پور وو، کله چې کعب بن مالک <sup>رض</sup> د عبدالله سره مخامخ سونو هغه یې ونيوی، او د دواړو تر مینځ د پور په اړه خبری زور واخیستی، دغه مهال نبي اکرم <sup>ﷺ</sup> له هغه ځایه څخه تیریدی، کله چې نبي اکرم <sup>ﷺ</sup> ولیدل چې دوی دواړه د پور پر سر جگړه کوي نو یې کعب ته و فرمایل چې ای کعبه: او وروسته نبي اکرم <sup>ﷺ</sup> په خپل لاس مبارک سره دارنگه اشاره و فرمایل، ګواکې دوی <sup>ﷺ</sup> فرمایي چې نیم پور واخله او نیم پرېږده، دغه رنگه هغوی نیم پور واخیستی او نیم یې پرېښوی.

(امام بخاري په صحيح بخاري کې څو ځایه دغه روایت کړی دی، او نوموړي الفاظ

په کتاب الخصومات، باب فی الملازمة، حدیث نمبر ۲۴۲۴ کې مذکور دي).

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره درو چمن

دا د پښتو دارالمصنفين لخوا سکين سو

## د تعجيل په صورت کي پرته له کوم شرط څخه

### د پور څه برخه پريښوول

که چيري مؤجل پور ژر ادا سي نو پدغه صورت کي د پور څه برخه پريښوول روادي خو په دې شرط چې دغه پريښوول د تعجيل لپاره شرط نه وي، بلکه دائن تبرعاً څه اندازه پور ساقط کړي خو که چيري نوموړی سقوط په تعجيل سره مشروط وي نو پدغه صورت کي سقوط اوکمي نده روا، دغه رنگه علامه جصاص هغه ټول آثار او روايات پرمه دغه باندي حمل کړيدي کوم آثار او روايات چې د ”ضع وتعجل“ پر جواز او روا والي باندي موجود دي. هغه فرمايي:-

(ومن اجاز من السلف اذا قال: عجل لي اوضع عنك، فجاز ان يكون اجازوه اذا لم يجعله شرطاً فيه، وذلك بان يضع عنه بغير شرط، ويعجل الاخر الباقي بغير شرط) -  
(احكام القرآن للجصاص- ج: ۱ ص: ۴۶۷، آيت ربا)

”کومو اسلافو چې دغه صورت روا بللی دی چې که چيري يوکس خپل مديون ته د اووايي چې ته زما پور ژر ادا کړه، زه ستا څخه څه اندازه پور ساقطوم، په ښکاره هغوی په دغه صورت کي د جواز قول خپل کړیدی خو ترڅو چې په پور کي نوموړی اسقاط په تعجيل سره مشروط نه وي، او د ائن پرته له کوم شرطه د پور څه برخه ساقطه کړي، او مديون پرته له کوم شرطه پور ژر ادا کړي“ -

### په مراحه مؤجله کي د ”ضع وتعجل“ اصول

په مؤجل پور کي د تعجيل د شرط له مخي د پور څه برخه ساقطول خوپه ”بيع مساومه“ کي نه دی روا يعني په هغه بيع کي ندی روا په کومه کي چې بايع دخپلي نفع د بيانولو څخه پرته خپل شی پرمشتري باندي وپلوري، خو که چيري ”بيع مراحه“ وي په کومه کي چې بايع د ثمن د هغه زياتوالي وضاحت کوي کوم زياتوالی چې د مودې په



مقابله کی کوي، په دې هکله د متأخرينو حنفیانو فتوی داده چې په دغه صورت کې که چیرې مدیون د ټاکل سوي مودې څخه مخکې خپل پورا ادا کړي، یا د مودې د رارسیدلو څخه مخکې هغه په حق ورسېږي، نو بایع به یواځې دومره ثمن ترلاسه کوي څومره چې د تیروسو وړڅوپه مقابله کې وي، او د ټاکل سوي مودې پورې چې څومره ورځې پاته وي دهغه مقابل ثمن به پریښوول کېږي.

لکه څرنگه چې علامه حصفکي<sup>۲</sup> په درمختار کې فرمایي:-

(قضى المديون الدين المؤجل قبل الحلول اومات، فحل بموته، فاخذ من تركته لياخذ من المرابحة التي جرت بينهما الا بقدر ماضى من الايام، وهو جواب المتأخرين، قنية، وبه افتي المرحوم ابوالسعود آفندی مفتی الروم، وعلله بالرفق للجانبين) -

”که چیرې مدیون خپل پور د مؤجل وخت څخه مخکې ادا کړي، یا د ادا کولو د نیتې د رارسیدلو څخه مخکې هغه په حق ورسېږي او دهغه د مرگ له امله پور ژر اداسي، اوس دائن خپل پور دهغه د ترکې څخه ترلاسه کوي نو په دغه صورت کې دائن مراحه یواځې دومره پور ترلاسه کولای سي څومره چې د تیروسو وړڅو مقابل وي، او دغه د متأخرینو حنفیانو مسلك دی- قنيه- دروم مفتي علامه ابوالسعود آفندی هم دغه ډول فتوی ورکړېده، او علت یې د ابیان کړېدې چې په دغه کې د دواړو لورو رعایت موجود دی-“  
د نوموړې عبارت څخه لاندې علامه ابن عابدین<sup>۳</sup> فرمایي:-

(قوله لياخذ من المرابحة: صورته- اشترى شيئاً بعشرة نقداً، وباعه لآخر بعشرين الى اجل، هو عشرة اشهر، فاذا قضاها بعد تمام خمسة (اشهر) اومات بعدها، ياخذ خمسة، ويترك خمسة) -

”د علامه حصفکي<sup>۲</sup> دغه قول چې (لایاخذ من المرابحة) د دې صورت دادی چې یوکس یو

شي په لس درهمه نقد واخيستي، او وروسته يې هغه شي بل کس ته په شل درهمه دلسو مياشتو په پور ورکړی، اوس که چيري دوهم اخيستونکی پنځه مياشتي وروسته قيمت ادا کړي، اوياهم پنځه مياشتي وروسته وفات سي نو پلورونکی به يواځې پنځه روپۍ گټه اخلي او پنځه روپۍ به پرېږدي.

(ردالمحتار لابن عابدين، ج: ۶ ص: ۷۵۷. آخر الحظر والاباحة، قبيل كتاب الفرائض، همدغه مسئله يې په كتاب البيوع كي په فصل في القرض كي هم ذكر كړيده، هلته يې هم داليكلي دي چي علامه حانوتي، علامه نجم الدين او علامه ابو السعود هم د اهل فتوى وركړيده. وگورۍ: شامي ج: ۵ ص: ۱۶۰. او همدغه مسئله په حاشية الطحطاوي على الدرکي هم ذكر سويده. وگورۍ: ج: ۲ ص: ۱۰۴ و ج: ۴ ص: ۲۶۳).

بعينه همدام مسئله په "تنقيح الفتاوى الحامدية" كي هم ذكر سويده، البته هلته په لاندي ډول اضافه او زياتوالی هم سته.

(سئل فيما اذا كان لزيد بذمة عمرو مبلغ دين معلوم، فراحه عليه الى سنة، ثم بعد ذلك بعشرين يوماً مات عمرو المديون، فحل الدين، ودفعه الورثة لزيد، فهل يؤخذ من المراجعة شيء، او لا؟)

الجواب: جواب المتأخرين انه لا يؤخذ من المراجعة التي جرت المبايعة عليها بينهما الا بقدر ماضى من الايام، قيل للعلامة نجم الدين: اتفتى به؟ قال: نعم كذا في الانقروى والتنوير، وافتى به علامة الروم مولانا ابو السعود.

"ددې مسئلې په هکله پوښتنه وسوه چي د عمرو پر ذمه باندي د زيد پور باندي دی، اوس زيد

د عمرو سره د يو کال لپاره مراحه وکړه، او شل ورځې وروسته عمرو مديون مړ سو

(او د مرگ له امله) پور په بېړنۍ توگه ادا سو، او د عمرو وارثان د زيد پور ادا کړی، اوس پوښتنه

داده چي آيا د زيد لپاره گټه تر لاسه کول مراحه جواز لري؟

دمتأخرينو علماؤ و جواب دادی چي د زيد او عمرو تر مينځ چي د يوه کال لپاره د مراحې

کومه معامله تر سره سوې وه، په هغه کې يواځې د شلو ورځو په اندازه گټه اخيستلاى

سي، او زياته نسي اخيستلاى.

د علامه نجم الدين خخه د دې مسئلې په هکله يو چاپوښتنه وکړه چې تاسو په دې اړه فتوى ورکوئ؟

دوى جواب ورکړى چې هو: كذا فى الانقروى والتنوير، اودروم علامه ابو السعود هم دارنگه فتوى ورکړيده. “ (تنقيح الفتاوى الحامدية: ج: ۱ ص: ۲۹۳، شرح المجلة للاتاسى: ج: ۲ ص: ۴۵۰) دمتأخرينو حنفيانو دغه فتوى د “بيع مساومه” او دهغه “بيع مرابحه” ترمينځ فرق کړيدى په کومه کي چې بايع دمودې له امله د ثمن زياتوالى صراحت وکړي، له همدې امله د “ضَعُ وَتَعَجَّلُ” قانون خوپه “بيع مساومه” کي جواز نلري، البته په “بيع مرابحه” کي جواز لري. دا امکان سته چې نوموړې فتوى پردې اساس وي چې که څه هم موده په ځانگړي ډول د دې صلاحيت نلري چې دعوض قابل وگرځي، خو ضمناً او تبعاً دارواده چې دهغه په مقابل کي څه ثمن وټاکل سي، لکه څرنگه چې دغوا د حمل بيع په ځانگړي ډول نده روا، خود حمل له امله دهغه په نرخ کي زياتوالى راتللاى سي، دغه رنگه ديو څو شيانو بيع په ځانگړي ډول جائز نه وي خو يو وخت تبعاً دهغه عوض اخيستل جواز لري. له همدې امله که چيري “مرابحه” پردې اساس وي چې په هغه کي د نفع اندازه بيان سي، نو بيا په هغه کي دمودې په مقابل کي د نفع زياتوالى راوستل هم جواز لري، او په دغه صورت کي موده د “وصف مبيع” په منزله کي کيږي، نو که چيري د پور د نيتې درار سیدلو خخه مخکي پور اداسي، يا د مديون د مرگ له امله پور په فوري ډول اداسي، نو په دغو دواړو صورتونو کي هغه وصف ناقص گرځي، له همدې امله په هغه اندازه به په ثمن کي هم کموالى راځي.

علامه ابن عابدين د دغه مسئلې د علت په بيانولو سره همدغه خبري ته اشاره کړيده.

هغه فرمايي:

(ووجه ان الربح فى مقابلة الاجل، لان الاجل وان لم يكن مالاً، ولا يقابله شىء من الثمن



لكن اعتبروه مالاً في المراجعة، اذا ذكر الاجل بمقابلة زيادة الثمن، فلو اخذ كل الثمن قبل الحلول كان اخذه بلا عوض) - (رد المحتار، ج: ٦، ص: ٧٥٧. قبيل كتاب الفرائض)

”او د دغه توجيه په دې ډول بيان سويده چي گټه د مودې په مقابل کي ده، ځکه چي موده که څه هم مال ندی او په مقابل کي يې ثمن نه وي، خو کله چي په ”بيع مرابحه“ کي د ثمن د زياتوالي په مقابل کي موده ذکر سي نو په دغه صورت کي مودې ته د مال درجه ورکول کيږي، له همدې امله که چيري يو چا د ادا کولو د نيتې څخه مخکي ټول ثمن واخيستی نو دغه بلا عوض گټه گڼل کيږي“ -

که څه هم نوموړې توجيه او علت يو څه وزن لري، خود ”ضَعُ وَتَعَجَّلُ“ د قانون پر عدم جواز باندي چي مخکي کوم دلايل ذکر سوه، هغه پر هر مؤجل دين باندي ثابتيږي، په هغه کي د ”بيع مساومه“ او ”بيع مرابحه“ فرق نسته، او که چيري پر نوموړي فتوې باندي عمل وسي نو په دغه صورت کي به ”بيع مرابحه“ او د قسطوله مخي بيع د هغوسوډي معاملاتو سره زيات مشابهت پيدا کړي په کومو کي چي د مختلفو مودو سره دارتباط له امله په اصل واجب رقم کي شک پيدا کيږي چي هغه کم دی او که زيات دی -  
له همدې امله زما په آند د ”بيع بالتقسيط“ او ”بيع مرابحه“ په هغو معاملاتو کي کومي چي په اسلامي بانکونو کي رواج سويدي په هغو کي نوموړې فتوې عملي کول مناسبه خبره نده -

د يوقسط په ادا کولو کي د کوتاهي له امله مهلت ختم کول  
هغه بيع چي د قسطوله مخي تر سره کيږي ځيني وخت د هغه د وعدې (ايگريمنټ)

پرمهال دا صراحت سوی وي چي که چيري اخيستونکي ونکولای سوه چي پرتاکل سوي وخت باندي قسط ادا کړي نو پدغه صورت کي د ضروري ده چي راتلونکي پاته قسطونه به په فوري ډول ادا کړي، او پلورونکی داکولای سي چي فی الحال دټولو قسطونو غوښتنه وکړي، خو پوښتنه داده چي په ”بيع بالتقسيط“ کي دارنگه شرط لگول جواز لري؟

نوموړې مسئله په ځينو حنفی کتابونو کي ذکر سویده، په خلاصة الفتاوی کي دي چي:-

(ولو قال: كلما دخل نجم ولم تود، فالمال حال صح ويصير المال حالاً)

(خلاصة الفتاوی، ج: ۳، ص: ۵۴ کتاب البيوع)

”اوکه چيري (پلورونکي) دا وويل چي که چيري د قسط ادا کولو وخت راغلی او تاسو قسط ادا نکړی نو پدغه صورت کي هغه مال په فوري ډول واجب الاداء گرځي، دغه شرط صحيح دی، او هغه مال په فوري ډول واجب الاداء گرځي“ -

نوموړې مسئله په ”فتاوی بزازیه“ کي هم په غلط تعبیر سره ذکر سویده، دکوم چي مفهوم صحيح نه دی، له همدې امله علامه رملي د ”جامع الفصولين“ په حاشیه کي پر هغه باندي تنبيه فرمایلي ده، او هغه فرمایي:-

(فی البرازية: وابطال الاجل يبطل بالشرط الفاسد، بان قال: كلما حل نجم ولم تود، فالمال حال، صح، وصار حالاً اه وعبارة الخلاصة: وابطال الاجل يبطل بالشرط الفاسد، ولو قال: كلما دخل نجم ولم تود فالمال حال، صح، والمال يصير حالاً - فجعلها مسئلتين، وهو الصواب والله اعلم - ذكره الغدّي) -

”په بزازیه کي دي چي دمودې ابطال د شرط فاسد له امله فاسد یري، د مثال په ډول پلورونکی دا ووايي چي که چيري د قسط ادا کولو نېټه راوړسیده او تاسو قسط نکړی ادا، نو په دغه صورت کي به ټول پور په فوري ډول ادا کړي، نو دغه معامله صحيح ده، او پور به په فوري ډول ادا کړي، او د خلاصة الفتاوی عبارت دا ډول دی چي دمودې ابطال

په شرط فاسد سره باطلېږي، او پلورونکی دا وایي چې که چیري د قسط ادا کولو پر مهال تاسو قسط ادا نکړي نو په دغه صورت کې به ټول پور په فوري ټول ادا کېږي، نو دغه شرط صحیح دی، له همدې امله پرخت باندي د قسط دنه ادا کولو په صورت کې په فوري ټول پور واجب الاداء گرځي، نو هغه دغه دواړي مسئلې سره بېلي کړې، او دا صحیح ده، واللہ اعلم.

(الفوائد الخيرية على جامع الفصولين، ج: ۲، ص: ۴، طبع مصر)

نوموړي فقهي نصوص د دغه شرط پر جواز باندي دلالت کوي، له همدې امله که چیري اخيستونکی پدغه صورت کې پر ټاکل سوي وخت باندي قسط نکړي ادا نو پلورونکی دا کولای سي چې د پاته قسطونو غوښتنه په فوري ټول وکړي، خو لکه مخکي چې د ځينو متاخرينو حنفیانو مسلك د مراحې په هکله ذکر سو، دهغه تقاضا داده چې که چیري په بيع مراحې کې دغه صورت رامينځته سي نو پلورونکی يواځې د "مامضى" په اندازه د نفع غوښتنه کولای سي، او د دې څخه د زیاتي نفع غوښتنه نسي کولای، له همدې امله نو کوم څوک چې پرفتوی باندي عمل کوي، هغه ته پکار ده چې د "بيع بالتقسيط" په مسئله کې هم نوموړې فتوی عملي کړي، البته کوم څوک چې پر دغه فتوی باندي عمل ونکړي، لکه څنگه چې زمونږ په آند مناسبه خبره هم داده، نو د هغه لپاره د افتوی ورکول کېږي چې ټول ثمن په فوري ټول ادا کړي.

### د پور په ادا کولو کې د ځنډ (تاخير) عوض ټاکل

په بيع مؤجل کې کله داسي کېږي چې اخيستونکی پر ټاکل سوي وخت باندي د پور په ادا کولو کې کوتاهي کوي، يا د پور د يو قسط په ادا کولو کې کوتاهي کوي، نو هغه مهال به کتل کېږي چې اخيستونکی ولې د پور په ادا کولو کې کوتاهي کوي؟ که چیري د تنگدستۍ له امله پور پرخت باندي نه ادا کوي نو حکم يې په قرآن کې څرگند دی چې :-

(البقرة: ۲۸۰)

(وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ)



يعنی که چيري مديون تنگدست وي نو هغه ته ترفراخي پوري مهلت ورکړه، له همدې  
امله پدې صورت کې پردائن باندي دا واجب ده چې هغه به مديون ته مهلت ورکوي  
تر هغو پوري چې دده تنگدستی پای ته رسيږي، اودده لپاره پور ادا کول ممکن سي، او بل  
لورته ددائن لپاره دنده روا چې هغه (پروخت باندي د مديون د نه ادا کولو له امله) په پور  
کې زياتوالی راولي، ځکه چې دنوموړي زياتوالي په سود کيدلو کې هيڅ ډول شک او  
شبهه نسته.

البته ځينې وخت مديون د تنگدستی له امله د پور په ادا کولو کې تاخير او ځنډ نه کوي، بلکه  
هسي بهانې لري، او بيانن صباپه خلکو کې ديني او اخلاقي اهميت هم کم سويدي، او  
ددیانت او امانت معيار هم ټيټ سويدي، چې له امله يې زيات شمير خلک پروخت باندي  
د پور د ادا کولو اهتمام نه کوي، او په نتيجه کې يې ځينې وخت دائن دستر تاوان سره  
مخامخ کيږي، او نن صبا هر دائن د پور د ادا کولو په لړ کې د تاخير او ځنډ دستونښي سره لاس  
او گريوان دی، اود دغه ځنډ په نتيجه کې چې اسلامي بانکونو ته څومره تاوان رسيږي، هغه  
د بيان څخه وتلی دی، ولي چې بل لورته په سودي نظام کې د سود د زياتوالي ډار او خوف  
مديون دې ته اړ باسي چې پور پروخت باندي ادا کړي، ولي که کوتاهي وکړي نو  
سمد لاسه به پر پور باندي دوه چنده سود راځي ..... خو په اسلامي بانکونو کې بيا دا ډول  
عمل او زياتوالی نسته، اونه هم سود لگول کيږي، چې له امله يې دائن پدې طريقه سره  
گټه پورته کوي او چې زړه يې وغواړي تر هغو پوري پور ځنډوي.

نن صبا په سوداگريز نظام کې په خاص ډول په بانکي نظام کې وخت زيات اهميت  
لري، اوس خبره داده چې د ائين او په خاص ډول اسلامي بانکونه د پور د ادا کولو په لړ کې  
د تاخير او ځنډ د زيان څخه د ساتلو لپاره يوه لاره او صورت لري او که نه؟



رښاپه آند که چيري ټول اسلامي بانکونه يوه شرعي طريقه خپله کړي نو په دغه صورت کې دغه ستونزه په ولکه کې راوستل کيدلای سي، او هغه دا چې د پور په ادا کولو کې چې څوک د ځنډ څخه کار اخلي هغه دي په راتلونکي کې د بانکي آسانتياوو څخه به برخې کړل سي، او د هغه نوم دي په "تور ليست" کې وليکل سي، او هيڅ يوبانک دي د هغه سره هيڅ ډول معامله نه ترسره کوي، او دغه ډول سزا ورکول جواز لري، او په حقيقت کې دغه طريقه پרוخت باندې د پور د ادا کولو لپاره يوه ښه زور اچونه ده، چې د سود په مقابل کې زياته اغيزمنه معلومېږي، دغه رنگه ځنډ او تاخير کوونکي ته شرعاً د تعزير سزا هم ورکول کيدلای سي، لکه څرنگه چې د نبې اکرم ﷺ ارشاد دی:

"مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ" (صحيح بخاری، کتاب الاستقراض، حديث نمبر ۲۴۰۰)

او په يوبل حديث کې يې فرمايلي دي:

(لَيْ الْوَاجِدِ يَحِلُّ عُقُوبَتُهُ وَعِزُّهُ)

(ذکره البخاری فی الاستقراض تعلیقاً، و اخرجہ ابوداود و النسائی و احمد و اسحق فی مسنديهما عن عمرو بن الشريد و اسنادہ حسن، كما صرح به الحافظ ابن حجر فی فتح الباری، ج: ۵ ص: ۶۲)

خولو مړۍ طريقه يعنې چې د هغه نوم په تور ليست کې وليکل سي نن صبا ډيره اغيزمنه معلومېږي، خو کله چې ټول بانکونه نوموړې طريقه خپله کړي.

او تر څو پوري چې د دوهمې طريقې تعلق دی، يعنې هغه ته سزا يا تعزير ورکول، نو د هغه

لپاره دارنگه محکمو ته اړتيا سته چې په تلوار سره فوري فيصلې سرانجاموي.

او څرنگه چې نن صبا په ټولو اسلامي هيوادونو کې نوموړي دواړه صورتونه په عملي ډول

ستونزي نه لري، نوله همدې امله د نوموړي ستونزي اساسي حل اسلامي بانکونه په

خپل اختيار کې نه لري.

نو ځکه داوس وخت ځينې علماء د اړاندیز وړاندي کوي چې د پور په ادا کولو کې د ځنډ له

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره درو چمن

دا د پښتو دارالمصنفين لخوا سکين سو

امله چې کوم واقعی تاوان راځي، دهغه دتلافي لپاره به پرمديون باندي جرمانه لازميږي او ځينو اسلامي بانکونودغه صورت خپل کړيدی ددغه مودې په دوران کي چې څومره گټه بانک دخپلواکاؤنټ درلودونکو ترمنځ ويشلې ده، دهغه په اندازه به مالي معاوضه دځنډ کوونکي مديون څخه ترلاسه کيږي، اوکه چيري ددغه مودې پرمهال بانک گټه نه وي تر لاسه کړې، نوپه دغه صورت کي به بانک هيڅ ډول مالي معاوضه نه ترلاسه کوي. هغه علماء چي مالي معاوضه روابولي هغوی دمالي معاوضې اوسودترمنځ لاندې توپيرونه کوي.

۱ ..... سود په هرحال کي پرمديون باندي لازم وي، هغه که مالداروي اوکه ناداروي اومالي معاوضه يواځي په هغه صورت کي لازميږي کله چي مديون مالداروي، اوکه چيري ناداروي نو بيا مالي معاوضه نه لازميږي.

۲ ..... دپور په ادا کولو کي دځنډ څخه وروسته سودپه فوري ډول لازميږي، که څه هم ديوې ورځي ځنډوي، اومالي معاوضه هغه مهال لازميږي چي دا ثابته سي چي واقعه ځنډ کوي دغه رنگه دځينو اسلامي بانکونود اصول دي چي کله دپور د ادا کولو موده تيره سي اومالي معاوضه لانه وي لازمه سوې نو هغوی مديون ته څلور ځله اطلاع او خبرتيا ورکوي، چي دهر ځل خبرتيا ترمنځ ديوې اونۍ وقفه وي، اودارنگه مالي معاوضه دپور د ادا کولو دمودې دتيري دلو څخه يوه مياشت وروسته لازميږي.

۳ ..... سودپه هرحال کي پرمديون باندي لازميږي، اومالي معاوضه هغه مهال لازميږي کله چي دځنډ دمودې په دوران کي بانک گټه ترلاسه کړي، خوکه چيري ددغه مودې په دوران کي بانک گټه نکړي ترلاسه نو بيا به بانک دمديون څخه مالي معاوضه نه ترلاسه کوي.

۴ ..... دپور د معاهدې پرمهال دواړو لوروتو داملومه وي چي پرپور باندي به دسود شرح

دومره وي. خودمراحي يا اجاري د عهد تر سره کولو (Agreement) پرمهال دواړو لورو ته د مالي معاوضې شرح نه وي معلومه، بلکه د پور په ادا کولو کې د خنډ مودې په دوران کې چې بانک کومه گټه لاس ته راوړي، دهغه پر اساس د مالي معاوضې شرح متعينيږي. نو د سود او مالي معاوضې ترمينځ د نوموړو توپيرونو پر اساس دنن وخت علماء داوينا کوي چې مالي معاوضه د سود سره هيڅ ډول تړاو نه لري، او ددې څخه پرته د مالي معاوضې پر جواز باندې په هغه حديث شريف سره استدلال کوي په کوم کې چې نبي ﷺ فرمايي: "لا ضرر ولا ضرار"

(مه تاوان خپله پورته کوه، اومه يې بل ته رسوه)

(المقاصد الحسنة للسخاوي، ص: ۴۶۸، وحسنه النووي، والمناوي في فيض القدير، ج: ۶، ص: ۴۳۲، لتعدد طرقه)

په يوبل حديث شريف کې نبي اکرم ﷺ فرمايلي دي:

"لِيُالْوَاجِدُ يَحُلَّ عَقُوبَتَهُ وَعَرْضَهُ"

(د مالدار کس خنډ، دهغه سزا او دهغه آبرو او عزت حلال گرځوي)

د مالي معاوضې مجوزين په نوموړو احاديثو سره استدلال کوي او داوينا کوي چې مالي معاوضه يو ډول مالي جرمانه گنل کېږي، چې د پور په ادا کولو کې د خنډ کوونکي پر ذمه باندې اچول کېږي. خود مالي معاوضې د جواز په هکله د دغو علماوو نظريه فکري لحاظ او عملي لحاظ محل نظردی، په فکري لحاظ ځکه چې د پور په ادا کولو کې خنډ او تاخير کول يوه نوې مسئله نه ده، بلکه په هره زمانه او هر ښار کې سوداگر د دغه ستونزې سره لاس او گريوان وي، خپله د نبي اکرم ﷺ او د صحابه کرامو په زمانه کې هم دا ډول ستونزه موجوده وه، خو په احاديثو او آثارو کې هيچيری هم دا خبره نه ده ثابته چې د دغه ستونزې د هوارې لپاره دي پر خنډ کوونکي باندې مالي معاوضه لازمه سوې وي، او په



څوارلس سوه کلنې تاريخ کي دانه ترسترگو کيږي چي يومفتي يا قاضي پر ځنډ کوونکي باندې مالي معاوضه لازمه کړې وي، بلکه دفقهاوپه کتابونوکي دمالي معاوضې په خلاف حکم ترسترگو کيږي. او انشاء الله وړاندې به په دې هکله يادونه وسي.

او ترڅوپوري چي د "لا ضرر ولا ضرار" تعلق دی نوپه دې کي هيڅ شک نسته چي په نوموړي حديث سره دا خبره ثابتيږي چي نوروته تاوان رسول حرام دی، او تاوان دروا طريقې له مخي هم دفع کيدلای سي، خو هرتاوان دمالي معاوضې په مرسته ولي دفع سي؟ داپه حديث کي نسته، نه اشاره اونه هم صراحة دامعلوميږي چي د ځنډ تاوان دي دمالي معاوضې په مرسته دفع سي، که چيري په حديث کي دا خبره ثابته وای نومالي معاوضه به لازمه او واجبه گڼل کيدلای، اود قاضي پر ذمه به دالازمه وای چي داډول فيصله وکړي، او هر مفتي به دارنگه فتوی ورکولای، خوپه بشپړ تاريخ کي داډول بيلگه او مثال نه ترسترگو کيږي، اوحال دادی چي داډول واقعي ډيري رامينځته سوي دي.

دداین هغه تاوان چي شرعاً منل سوی دی، هغه دادی چي ده ته پرتاکل سوي وخت باندې دده رقم ورنکړل سي، اوددغه تاوان دازالې طريقه داده چي ده ته خپل حق ورکول سي او کوم رقم چي ډيور څخه زيات دی په هغه کي دده هيڅ حق نسته، ولي چي هغه سود دی، اوکله چي دا ثابته سوه چي په زائد رقم کي دده حق نسته نوددغه زائد رقم دنه ترلاسه کولوله امله چي کوم تاوان راځي هغه شرعاً معتبرنه دی، نودپورپه ترلاسه کولوسره دده تاوان پای ته رسيږي.

اوپاته سوه دا خبره چي که چيري دائن ته پړوخت باندې خپل رقم په لاس ورغلی وای نوپه مرسته به يې ده نوره گټه لاس ته راوړي وای، نودنفع دنه ترلاسه کيدلو سبب همداکس دی، يعني مديون. اوس به هغه دتاوان تلافي کوي.

دغه خبره پردواصولو باندې مبني ده، يوداچي متوقع گټه حقيقي گټه گڼل کيږي، او بل

داچې نوب بذات خودهره ورځ څه ناڅه کته راوړي، نوموړو دواړو اصولو لپاره په سودي نظام کي ځای سته، خو په اسلامي فقهه کي بيا هيڅ ارزښت نه لري، او که چيري نوموړي اصول په اسلام کي دمنلو وړ وای، نو پر غل او غاصب باندې به منطبق سوي وای، خو د اسلامي فقهې په پوره تاريخ کي دا ډول مثال نه ترسترگو کېږي چي د نوب پر غلا کوونکي او يا غصب کوونکي باندې دي پردې اساس مالي معاوضه لازمه سوې وي چي غاصب هغه کته بې ځايه کړه کومه چي د غصب د مودې په دوران کي دمغسوب شي څخه متوقع وه، اسلامي شرعي پر غله باندې د لاس د قطع کولو سزا لازمه کړې ده، خو د غلا سوي نوب پر اساس بې پر هغه باندې مالي معاوضه نه ده لازمه کړې نو دواړو واضح دليل دی چي اسلامي شرع په هيڅ صورت کي هم مالي معاوضه نه لازمي او مماطل (ځنډوونکی) مديون د غله او غاصب څخه زيات تجاوز نه کوي، نو د زيات څخه زيات دي پر هغه باندې د غلا او غصب حکمونه جاري سي، او اسلامي شرعي پر غله او غاصب باندې محض د نوب پر اساس هيڅ ډول مالي معاوضه نه ده لازمه کړې، او په دې کي شک نسته چي غله او غاصب مالک ته تاوان رسولی دی او نه داچي مالک د اصل مال څخه دوی بې برخي کړي دي بلکه دهغه متوقع نفع څخه بې هم بې برخي کړي دي کومه چي مالک د دغه مودې په دوران کي لاس ته راوړل، خو اسلامي شرعي د دغه تاوان دازالې لپاره يواځي د احکم کړی دی چي مالک ته دي خپل مال بيرته ورکول سي او تاوان رسولونکي ته دي جسماني سزا ورکول سي. د دې څخه دا معلومه سوه چي د متوقع نفع فوت کيدل يو داسي تاوان نه دی چي دامله بې شرعاً څه مالي معاوضه لازمه سي.

د مالي معاوضې پر جواز باندې داوس وخت ځيني علماء په دې ډول استدلال کوي چي د زياتو فقهواوو په آند منافع مغصوبه د غاصب پر ذمه باندې مضمون گڼل کېږي او د حنفيانو

په اند کوم شيان چې ددې لپاره تيار سوي وي چې په کرايه ورکول سي نو د هغو شيانو د غصب په صورت کې د هغو شيانو ضمان واجبيري.

خود د غوعلماوو نوموړی استدلال په "نقود مغصوبه" کې صحيح نه دی، ځکه چې کوم فقهاء چې د منافع مغصوبه د ضمان وينا کوي، د هغو په اند د اعيان مغصوبه د منافع ضمان واجبيري او د نقود مغصوبه د منافع ضمان نه واجبيري، آن تر دې چې که چيري غاصب په نقود مغصوبه سره تجارت تر سره کړي او گټه لاس ته راوړي نو د شافعيانو د صحيح قول سره سم هغه گټه مغصوب منه ته بيرته نه ورکول کېږي. (المهذب للشيرازي، ج: ۱، ص: ۳۷)

دا هغه نفع چې موجوده وي او هغه نفع چې تر اوسه پوري موجوده نه وي او يواځي يې وجود متوقع وي، نو د هغه په هکله خود بيرته ورکولو پوښتنه هم نه پيدا کېږي.

له همدې امله نبي اکرم ﷺ د مديون ماملې په هکله فرمايلي دي چې:-

”لِيُ الْوَاجِدُ يَحُلْ عَقُوبَتَهُ وَعَرْضَهُ“

خودايې ونه فرمايل چې ”يحل ماله“ يعني دده مال حلال دی.

ددې څخه پرته د ”تعزير بالمال“ د جواز او نه جواز په هکله خود د فقهاوو تر مينځ اختلاف

موجود دی، خو په فقهاء او محدثينو کې هېچا هم د ”عقوبت“ د لفظ تفسير په مالي معاوضه

سره نه دی کړی او که چيري يوفقيه د اهل تفسير کړی هم وای نو بيا به هم د مالي معاوضې

د لازمولو اختيار د محکمې سره وای، او داين به اختيار نه درلودلای، نونن صباچي د محکمې

د پرېکړې څخه پرته داين د مالي معاوضې کومه غوښتنه پر خپل سر کوي، نو دغه سزا به

څرنگه منطبقه سي؟ او که چيري د شرعي سزاگانو د نفاذ اختيار د محکمې پر ځای خلکو ته

وړوسپارل سي، نوله امله به يې لا قانونيت او بدنظمي راپيداسي چې نه عقل دغه ته جواز

ورکوي او نه هم شرعه.



په هر صورت دغه تفصيل د مالي معاوضې د فكري اړخ په اعتبار وړو.

او تر کومه چې د عملي اړخ تعلق دی نوموړي چې د مالي معاوضې د جواز د قائلينو د لوري څخه د سود او مالي معاوضې تر مينځ کوم توپيرونه ذکر سوه، که چيري په هغوی کې د عملي تطبيق له مخې وکتل سي نو دغه يواځې نظرياتي توپير معلومېږي، د عملي تطبيق پر مهال د دوی تر مينځ هېڅ ډول توپير نه تر سترگو کېږي، البته د اکيدلای سي چې يواځې په د ډول نادر و عملي صورتونو کې توپير څرگند سي کوم چې د شرعي د حکمونو لپاره مدار نسي جوړيدلای.

د جواز قائلينو لومړی فرق د ابيان کړی وو چې که چيري مدیون د ناداری له امله ونکولای سي چې پړوخت باندي پور ادا کړي، نو د هغه څخه به د مالي معاوضې غوښتنه نه کېږي. خود مدیون مالداري او ناداري يوداسي شی دی چې د بانک لپاره د اکرانه ده چې د هغه په هکله په هره معامله کې په جل اجلا ډول څېړنه ترسره کړي، ولي چې هر مدیون د ادعوه کوي چې نادار دی، او دده د مالدار ثابتولو لپاره د بانک سره يواځې د لاره موجوده ده چې محکمې ته مخه کړي، او په نتيجه کې يې د دواړو تر مينځ مقننه ترسره سی ..... او بل پلوته چې په اسلامي بانکونو کې نن صبا کومه طريقه رائج ده، کومه چې د مالي معاوضې په اصولو کې بيان سوه، او هغه داده چې د پور د عهد (agreement) پر مهال د اوضاحت ترسره سي چې مدیون تر هغو پوري مالدار گڼل کېږي ترڅو پوري چې قانوناً د هغه د افلاس پرېکړه نه وي سوې، او دا بدهي خبره ده چې د يو چاپه هکله د قانوني افلاس پرېکړه کول بالکل وروستی حد گڼل کېږي، کوم چې نادر الوجود دی، او بل پلوته د ايقيني ده چې زيات شمير خلک داسي هم سته چې د هغوی په هکله د قانوني افلاس پرېکړه نه وي سوې خو په حقيقت کې هغوی نادار وي.

نوپه دغو حالاتو کې به دا وينا څنگه امکان ولري چې اسلامي بانک به د مدیون د ناداری په

صورت کي د مالي معاوضې غوښتنه نه کوي ؟

اودا خرگنده ده چي که چيري يوکس بل ته په سود باندي پور ورکړي ، او وروسته مديون مفلس وگرزي نو په دغه صورت کي به دائن يواځي دومره اندازه روپۍ دهغه څخه اخلي خومره اندازه چي دهغه سره موجوديت لري .

له همدې امله دافلاس په صورت کي د سود د غوښتنې اود مالي معاوضې د غوښتنې تر مينځ هيڅ ډول توپير نه پاته کيږي .

د جواز قائلينو دوهم فرق د ابيان کړی وو چي د پور د ادا کولود مودې د تيريدلو څخه يوه مياشت وروسته مالي معاوضه واجبيږي ، که چيري په بانکونو کي دغه صورت عملاً نافذ وي نو بيا دغه فرق صحيح دی ، خو په عمومي ډول په بانکونو کي د يوې مياشتې موده نه ټاکل کيږي .

او ترڅو پوري چي د جواز د قائلينو د دريم او څلورم فرق تعلق دی ، هغه دادي چي د پور په ادا کولو کي د څنډو مودې پرمهال چي کومه گټه لاس ته راځي دهغه په تناسب سره به مالي معاوضه لازميږي ، اودا چي د مالي معاوضې اندازه معلومه او متعينه نه وي ، ولي چي مدار يې پر هغه گټه باندي دی کومه چي لاس ته راځي .

د سود او مالي معاوضې تر مينځ په بيان سوو فرقونو کي دغه دوه فرقونه خو د نظرياتي اعتبار له مخي صحيح گڼل کيږي ، خو که چيري د عملي اعتبار له مخي په دغو دواړو فرقونو کي غوروسي نو داپه نظر راځي چي د اسلامي بانکونو زياتره کړني وړني ترمرابحه موجهه پوري محدود دي وي ، او په نتيجه کي يې چي کومه گټه لاس ته راځي دهغه اندازه بانک او نمائنده (Agent) دواړو ته د پيل څخه معلومه وي ، نو د معلومه سوه چي مالي معاوضه د پيل څخه عملاً دواړو لورونو ته معلومه وي .

بیا زیاتره اسلامي بانکونه هرې شپږ میاشتې وروسته دخپلې نفع حساب لگوي، ځکه چې په یقیني ډول د نفع اندازه د شپږو میاشتو د مودې د تیریدلو څخه وروسته معلومیږي، نو که چیرې د ځنډ موده د دغو شپږو میاشتو د مودې تر مینځ وي نو په دغه صورت کې به د دغه مودې گټه څرنگه متعین کیږي؟

اوکوم (Depositor) مال ایښوونکی چې خپلې روپۍ د شپږو میاشتو د مودې د پوره کیدلو څخه مخکې راباسي، هغوته چې کومه گټه ورکول کیږي، هغه علی الحساب ورکول کیږي او بیا د مودې د پوره کیدلو څخه وروسته علی الحساب ورکول سوې گټه تصفیه کیږي. اوس پوښتنه داده چې د ماطل (ځنډوونکي) څخه چې د مودې په دوران کې دکومي مالي معاوضې غوښتنه کیږي آیا د هغه تصفیه هم د مودې پر پوره کیدلو موقوف گنل کیږي؟ ښکاره خبره ده چې دارنگه نه کیږي، نو بیا دا څرنگه ویل کیدلای سي چې مالي معاوضه د ماطلت د مودې په دوران کې د ترلاسه سوي واقعي نفع سره موافقت لري؟

ددې څخه پرته په نوموړې مسئله کې یوه بله خبره هم دپام وړده هغه دا چې دپانګې اچونې په اکاؤنټ کې همیشه د نفع تناسب د مرابحې او اجارې د معاملاتو په پرتله کم وي، له همدې امله که چیرې مدیون وغواړي چې خیانت وکړي نو د هغه لپاره دا ممکنه ده چې هغه د پور روپۍ همیشه په داسې تجارتي منصوبو کې لگوي چې په نتیجه کې یې د بانک د اکاؤنټ په پرتله زیاته گټه لاس ته راځي، او مدیون دمالي معاوضې معمولي رقم بانک ته ورکوي، او پاته گټه د ځانه سره ساتي او دا ډول تر څو پوري چې وغواړي د پور په ادا کولو کې ځنډ کوي او مالي معاوضه ادا کوي، د همدې امله بیرته هغه خرابي رامینځته کیږي چې د امله یې بانک دمالي معاوضې لازمولو ته اړ سوی وو.

نوموړې آند د پور پر ځنډوونکو باندې دمالي معاوضې د لازمولو وړاندیزنه د شرعي له مخې دنوموړې ستونزې حل دی اونه هم په عملي اعتبار سره.



اوس پوښتنه داده چې دنوموړي ستونزي حل څه دی؟

حل يې هغه دی کوم چې يې د بحث په پيل کې يادونه وسوه ، خو هغه بيا هغه مهال گټور ثابتېږي چې ټول بانکونه د شرعي پر اساس عمل شروع کړي .

خود اوسني حالاتوله مخي چې په نړۍ کې د سودي بانکونوپه پرتله د اسلامي بانکونوکچه ډيره کمه ده ، دغه حل عملي کول گټور نسي ثابتيدلای ، البته په موقت او عارضي ډول اسلامي بانک يوبل حل خپلولای سي او هغه حل دادی چې د مرابحې او اجارې د توافق نامې ( Agreement ) پر مهال چې کله مديون لاس ليک تر سره کوي نو پر هغه دي دا لازمه وگرزول سي چې د مالي واجباتوپه ادا کولوکي د خنډ له امله به هغه د پور په تناسب سره معلومي روپۍ د بښگنۍ په کارونوکي د تېر په ډول لگوي ، او لومړی به دغه روپۍ هغه بانک ته ورکوي او وروسته به يې بانک دده د نائب په ډول دخير په کارونوکي لگوي ، نو دغه روپۍ چې مديون يې بانک ته ورکوي ، نه د بانک ملکيت گڼل کېږي اونه هم دده د آمدن او نفع برخه گڼل کېږي ، بلکه دخير په کارونوکي د خرڅلولوپاره د هغه سره د امانت په توگه پاته کېږي نوموړی وړانديز پروخت باندي د پور د ادا کولو لپاره پرمديون باندي ښه زور اچونه ده ، او دا اميد سته چې نوموړی وړانديز د مالي معاوضې د وړانديز په مقابل کې زيات موثر ثابت سي ، ځکه چې د تېر په ډول چې کوم رقم پرمديون باندي لازميږي ، په هغه کې د ضروري نه ده چې هغه به د هغه نفع سره مساوي وي کومه نفع چې د بانک په اکاؤنټ کې د مماطلت په دوران کې لاس ته راځي ، بلکه د هغه نفع څخه نوموړي رقم زيات هم کيدلای سي ، او په دې کې هم څه حرج نسته چې هغه رقم د پور د متناسبي برخي پر اساس لازم کړل سي ، ددې لپاره چې مديون پروخت باندي پور ادا کړي او کوم رقم چې د مديون څخه د پور په ډول اخيستل کېږي هغه سودونه گڼل کېږي ولي چې هغه رقم د بانک ملکيت نه گڼل کېږي

بلکه هغه د خیر په کارونو کې لگول کېږي، او د احم کیدلای سې چې د دغه رنگه رقم لپاره یو ځانګړی صندوق (Fund) جوړ کړل سې، چې د بانک ملکیت نه وي بلکه د خیراتي کارونو لپاره وقف وي، او بانک د هغه صندوق سرمشري په لاس کې لري، او په کار ده چې د دغه صندوق د اهدافو څخه یو د احم وي چې اړو خلکو ته به د هغه څخه د قرض حسن په توګه څه ورکول کېږي -

مماطل (ځنډوونکی) چې پر خپله غاړه باندې کومه تبرع لازمي نودغه التزام د ټولو فقهاوو په آند د شریعت له مخې روادې، او د ځینو مالګي فقهاوو په آند د دغه تبرع ادا کول قضاء پر هغه باندې لازم دي. د مالګیانو په آند د دغه مسئلې اصل دادې چې که چیرې نوموړی التزام "على وجه القرية" وي نو بیا د ټولو په اتفاق سره پر ملتزم باندې د هغه ادا کول قضاء لازم ګڼل کېږي، او که چیرې التزام "على وجه القرية" نه وي، بلکه "على وجه اليمين" وي، او د داسې امر سره وتړل سې د کوم سره چې د ملتزم خپل مقصود تړاو لري، نو په دغه صورت کې قضاء د هغه په لازمیدلو کې اختلاف دی، د ځینو فقهاوو په آند قضاء لازميږي، او د ځینو په آند نه لازميږي -

علامه خطاب په خپل کتاب "تحریر الکلام فی مسائل الالتزام" کې پر نوموړې مسئله باندې په تفصیل سره بحث کړی دی، هغه فرمایي :-

(اما اذا التزم المدعى عليه للمدعى، انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا، فله عليه كذا وكذا، فهذا لا يختلف في بطلانه، لانه صريح الربا، وسواء كان الشيء الملتزم به من جنس الدين او غيره، وسواء كان شيئاً معيناً او منفعة.....

واما اذا التزم انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا، فعليه كذا وكذا الفلان، او صدقة لمساكين فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا الباب، فالمشهور انه لا يقضى به، كما تقدم، وقال ابن ديار، يقضى به).

”که چیري مدعی علیه د مدعی لپاره دا التزام وکړي چې که چیري هغه تر فلان وخت پوري دده پورا دانه کړي نو دده پر ذمه باندې د مدعی لپاره فلان شی لازم دی، نو د صریح ربا له امله دغه صورت باطل او ناروا دی، او کوم شی چې یې پر ځان باندې لازم کړی وي هغه که د پور د جنس څخه وي او که نه وي، او دغه رنگه برابره خبره ده چې هغه معین شی وي او که منفعت وي.....

او که چیري مدعی علیه دا التزام وکړي چې که چیري تر فلان وخت پوري ما ستا پور نه کړی ادا نو په دغه صورت کې فلان شی فلان کس ته ورکوم، یا فلان شی مساکنو ته د صدقې په ډول ورکوم، نو دغه صورت د فقهاوو په آند د اختلاف محل دی، او مشهور قول دا دی چې دهغه ادا کول قضاء لازم نه گڼل کېږي، البته علامه ابن دینار فرمایي چې قضاء هم لازمېږي.

ددې څخه مخکې یو بل ځای علامه ابن دینار لیکلي وه:

(وَحَاكِيَةُ الْبَاجِيَّ الْإِتِّفَاقَ عَلَى عَدَمِ الزُّوْمِ فِيمَا إِذَا كَانَ عَلَى وَجْهِ الْيَمِينِ غَيْرَ مُسَلِّمَةً،

لَوْ جُودَ الْخِلَافُ فِي ذَلِكَ، كَمَا تَقْدُمُ، وَكَمَا سَيَأْتِي) - (حواله سابقه، ص: ۱۶۹)

”که څه هم علامه باجی پردې خبره باندې اتفاق نقل کړی دی چې د ”علی وجه اليمين“ د التزام په صورت کې قضاء لزوم نسته، خو دغه نقل د منلو وړ نه دی، ولي چې د قضاء په لازمیدلو او نه لازمیدلو کې اختلاف موجود دی، لکه مخکې چې دا خبره تیره سوه، او وروسته به راسی -

که څه هم علامه خطاب د قضاء د عدم لزوم قول ته ترجیح ورکړې ده، خو د دغه بحث په اخیر کې هغه پخپله فرمایي چې:

(إِذَا قُلْنَا انَّ الْإِتِّفَاقَ عَلَى فَعْلِ الْمُتَزَمِّ الَّذِي عَلَى وَجْهِ الْيَمِينِ، لَا يَقْضِي بِهِ عَلَى الْمَشْهُورِ، فَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا مَالِمَ يَحْكُمُ بِصَحَّةِ الْإِتِّفَاقِ الْمَذْكُورِ حَاكِمًا، وَأَمَّا إِذَا حَكَمَ حَاكِمٌ بِصَحَّتِهِ، أَوْ بِلِزُومِهِ، فَقَدْ تَعَيَّنَ الْحُكْمُ بِهِ، لِأَنَّ الْحَاكِمَ إِذَا حَكَمَ بِقَوْلِ لَزْمِ الْعَمَلِ بِهِ، وَارْتَفَعَ الْخِلَافُ) - (حواله سابقه، ص: ۱۸۵)



”که چیري مونږ داوینا وکړو چې کله ملتزم ”علی وجه اليمين“ د یو فعل التزام وکړي، نو هغه قضاء نه لازميږي، لکه مشهور مذهب چې همدادی، خو پوهیدل پکار دي چې دا تر هغو پورې ترخو پوري چې یو حاکم د نوموړي التزام په هکله پریکړه نه وي کړې، خو که چیري یو حاکم د التزام د صحیح کیدلو یا دهغه د لازمیدلو پریکړه کړې وي نو بیا په دغه صورت کې هغه التزام صحیح دی ځکه چې کله هم حاکم پریکړه کوي نو پر هغه باندې عمل کول لازم گرزي، او اختلاف هم ختمیږي“.

په هر صورت دغه حکم د ځینو مالکیانو د قول سره سم دی، او د حنفیانو په آندو عده قضاء نه لازميږي، خو حنفي فقهاوو دا تصریح کړې ده چې ځیني وعدې په دې ډول دي چې د خلکو د اړتیا له امله لازميږي (ردالمحتار - بحث البیع بالوفاء) له همدې امله د دغه قول پر اساس زما په آند د ځنډ او تاخیر د سد باب لپاره او د خلکو د حقوقو د ساتنې لپاره د اکیدلای سي چې مجوزه تبرع لازمه وگڼل سي.

د مدیون د مرگ له امله د پور په ادا کولو کې د مهلت پای ته رسیدل

د دغه بحث ترتیب وروستی مسئله داده چې که چیري د پور د ادا کولو د مودې په دوران کې مدیون مړ سي، نو آیا پور د پخوا په شان مؤجل پاته کیږي، او که په فوري ډول واجب الاداء گرزي؟ او آیا دائن دا حق لري چې د مدیون د وارثانو څخه په فوري ډول د پور د ادا کولو غوښتنه وکړي او که نه؟

په دې هکله د فقهاوو اقوال مختلف دي، د حنفیانو، شافعیانو او مالکیانو د جمهورو فقهاوو مسلک په دې ډول دی چې د مدیون د مرگ له امله مؤجل پور په فوري ډول واجب الاداء گرزي، او د امام احمد څخه هم یو روایت په دې ډول منقول دی، خود حنبلیانو په آند مختار قول دادی چې که چیري د مدیون وارثان د هغه پور توثیق وکړي او د هغه د ادا کولو ډاډ ورکړي نو په دغه صورت کې هغه پور د مدیون د مرگ له امله په فوري ډول واجب الاداء نه

ګرزي، بلکه د پخوا په شان مؤجل پاته کيږي. علامه ابن قدامة په دې هکله فرمايي:

(فاما ان مات، وعليه ديون مؤجلة، فهل تحل بالموت؟ فقيه روايتان: احداهما، لا تحل اذا وثق الورثة، وهو قول ابن سيرين وعبيد الله بن الحسن واسحق و ابي عبيد. و قال طاؤس و ابو بكر بن محمد و الزهري وسعيد بن ابراهيم: الدين الى اجله - وحكى ذلك عن الحسن والرواية الاخرى: انه يحل بالموت، وبه قال الشعبي و النخعي و سوار و مالك و الثوري و الشافعي و اصحاب الراي لانه لا يخلو اما ان يبقى في ذمة الميت، او الورثة، او يتعلق بالمال، لا يجوز بقائه في ذمة الميت، لخرابها وتعذر مطالبته بها، ولا ذمة الورثة لانهم لم يلتاموها، ولا رضى صاحب الدين بذممهم، وهي مختلفة متباينة، ولا يجوز تعليقه على الاعيان و تاجيله، لانه ضرر بالميت، و صاحب الدين و لانفع للورثة فيه، اما الميت فلان النبي ﷺ قال: الميت مرتهن بدينه حتى يقضى عنه - و اما صاحبه فيتاخر حقه، و قد تلف العين فيسقط حقه، و اما الورثة فانهم لا ينتفعون بالاعيان و لا يتصرفون فيها، و ان حصلت لهم منفعة فلا يسقط حظ الميت و صاحب الدين لمنفعة لهم) -

(المغنى لابن قدامة: ج: ۴ ص: ۴۸۶ کتاب المفلس)

”که چیري یو څوک مړسي، او پر هغه باندي مؤجل پوروي، نو آیا د مرګ له امله هغه پور واجب الاداء ګرزي؟ په دې هکله دوه ډوله روايتونه موجود دي: یو روايت دادي چي که چیري د مړي وارثان د پور توثيق وکړي نو بیا په فوري ډول واجب الاداء نه ګرزي، دغه قول د علامه ابن سيرين، عبيدالله بن حسن، اسحاق، او ابو عبيد دی. البته علامه طاؤس، ابو بکر بن محمد، علامه زهري، او سعيد بن ابراهيم فرمايي چي هغه پور ترخپلي مودې پوري مؤجل پاته کيږي، او د امام حسن څخه هم په دې ډول منقول دي.

په بل روايت کې دي چي د مديون د مرګ له امله به هغه پور په فوري ډول ادا کيږي، دغه قول د امام شعبي، امام نخعي، امام مالک، امام ثوري، امام شافعي او اصحاب الراي څخه منقول دی، ځکه چي د دغه پور په حقله چي کوم درې صورتونه دي د هغو څخه به یو

صورت ضروري، يا به پور د مړي پر زمه باندې پاته کېږي، يا به د هغه د وارثانو پر زمه باندې پاته کېږي، يا به د مړي د مال سره تعلق نيسي، د مړي پر زمه باندې خو نسي پاته کيدلای، ځکه چې د مرګ له امله د هغه زمه فاسده ګرزيدلې ده، او د هغه څخه غوښتنه کول ګران ښکاري، اود وارثانو زمه واري هم صحيح نه ده، ځکه چې وارثانو نه د پور زمه قبوله کړې ده او نه هم د ائ د وارثانو پر زمه واري باندې خوښ دی، او د وارثانو زمه واري يانې مختلفې او متفاوتې هم دي، او د مړي په مال پوري په معلق کولو سره د هغه مؤجل کول هم نه دی روا، ځکه چې په دغه صورت کې د مړي هم تاوان دی، اود د ائ هم تاوان دی، او د وارثانو هم په دې کې هيڅ ډول ګټه نسته، د مړي تاوان دادی چې نبي اکرم ﷺ فرمايلي دي چې ”مړی دخپل پور له امله معلق وي ترڅو پوري چې د هغه پور ادا کېږي“ او د ائ د تاوان دادی چې د هغه حق نور وروسته کېږي، او ځينې وخت مال يې ځايه سي، په دغه صورت کې بيا د صاحب حق خپل حق په پوره ډول ساقطېږي، او ترڅو پوري چې د وارثانو د نفع تعلق دی نو وارثان په عمومي ډول د مړي د شيانو څخه براه راست ګټه نه پورته کوي او نه هم په هغه کې لاس وهنه کوي، او که چيري د وارثانو لاس ته ګټه هم راسي نو بيا هم د هغه له امله د مړي حق او د ائ حق د دغه مال څخه نه ساقطېږي“.

د دغه عبارت څخه وروسته علامه ابن قدامه د هغو خلکو قول ته ترجيح ورکړې ده د چاپه آند چې هغه پور مؤجل پاته کېږي، خو په دې شرط چې وارثان به د يو ضامن يا رهن په مرسته د هغه پور توثيق کوي. او په دې هکله يې دلايل هم وړاندې کړي دي.

او د جمهور و فقهاو د مذهب سره سم که څه هم د حنفيانو اصل مسلک دادی چې د مدیون د مرګ له امله پور په فوري ډول واجب الاداء ګرزي، خو متأخري نو حنفيانو بيا پر دغه قول باندې فتوی نه ده ورکړې، ځکه چې مخکې يادونه وسوه چې په مراحه مؤجله کې دشمن څه اندازه برخه د مودې په مقابله کې وي، له همدې امله که چيري د مشتري (مړي) په

ترکه کې د احکم ولگول سي چې ټول ثمن دي په فوري ډول اداسي نو په دغه صورت کې چې د ثمن څومره برخه د مودې په مقابل کې وي، هغه پرته د کوم عوض څخه لازميږي، او په دغه کې د مشتري تاوان دی، ولي چې مشتري پر دغه ثمن باندې د دې شرط له مخې راضي وو چې هغه به په فوري ډول ثمن نه ادا کوي، بلکه د يوې متفقې مودې د تیریدلو څخه وروسته به يې ادا کوي، له همدې امله متاخرينو حنفیانو دا فتوی ورکړې ده چې که چېرې دغه صورت پېښ سي نو مشتري به په مراحه کې یواځې دومره اندازه ثمن ادا کوي، چې د تیري سوي مودې مقابل وي، او مخکې مونږ د مراحه مؤجله په بحث کې د درمختار عبارت نقل کړی دی چې:

(قضى المديون الدين الموجل قبل الحلول او مات، فحل بموته، فاخذ من تركته، لا ياخذ من المراجعة التي جرت بينهما الا بقدر ماضى من الايام، وهو جواب المتأخرين - قنية - وبه افتى المرحوم ابوالسعود آفندي مفتي الروم، وعالله بالرفق للجانبين) -

”يعنى که چېرې مديون مؤجل پور د وخت څخه مخکې ادا کړي، يا مشتري مرسو، او د هغه د مرگ له امله پور په فوري ډول واجب الاداء وگرځيږي، او د هغه د ترکې څخه پور تر لاسه سو، نو په دغو دواړو صورتونو کې چې د بايع او مشتري تر مينځ کوم ثمن ټاکل سوې وو د هغه څخه به يواځې دومره اندازه اخلي چې د تیري سوي مودې په مقابل کې وي، همدغه د متاخرينو حنفیانو جواب دی. - قنية. - دروم مفتي ابوالسعود آفندي همدا ډول فتوی ورکړې ده، او علت يې دا بيان کړی دی چې په دغه قول کې د جانبينو (بايع او مشتري) رعايت دی“

تر دغه عبارت لاندې علامه ابن عابدين ليکي:

( صورته اشترى شيئاً بعشرة نقداً، وباعه لآخر بعشرين الى اجل، هو عشرة اشهر، فاذا قضاها بعد تمام خمسة، او مات بعدها، ياخذ خمسة ويترك خمسة ) - (رد المحتار ج: ۶ ص: ۷۵۶)

”د دغه مسئلې صورت دادی چې يو کس يوشی په لس روپۍ نغدو باندې واخلي، او وروسته

وروسته هغه شی دریم کس ته په شل روپۍ د لسو میاشتو په پور ورکړی نو په دغه صورت کې که چیرې مشتری پنځه میاشتې وروسته قیمت ادا کړي، یا پنځه میاشتې وروسته مشتری مرسې، نو باید به د نفع پنځه روپۍ تر لاسه کوي او پنځه روپۍ به پرېږدي (یعنې ټولې به پنځلس روپۍ تر لاسه کوي) -

زما په آند د نوموړې مسئلې حل دادی چې که څه هم د جمهورو فقهاوو مسلک دادی چې د مدیون د مرگ له امله پور په فوري ډول واجب الاداء کړي، خو په "بيع بالتقسيط" او "مراجه مؤجله" کې په کوم کې چې د ثمن څه اندازه برخه د مودې په مقابله کې وي، په هغوی کې که چیرې مونږ د فوري واجب الاداء والا قول واخلو، نو په دغه صورت کې د مدیون وارثانو ته تاوان رسېږي، نو مناسبه داده چې یا هم د متأخرینو حنفیانو قول واخلو چې د پور د ادا کولو چې کومه موده متفق علیه ده، دهغه راتگ ته چې څومره وخت پاته وي او دهغه وخت په مقابله کې چې څومره اندازه ثمن رازي، هغه ساقطېږي، نو یواځې به هغه ثمن تر لاسه کېږي، چې د مدیون په ترکه کې د تیروسو ورځو په مقابله کې موجود وي - او یا هم د حنبلیانو قول خپل نسي چې د پخوا په شان اوس هم پور مؤجل پاته کېږي، البته ددې لپاره شرط دادی چې د مدیون وارثان د دا ډول ذریعې په مرسته سره چې د اعتماد وړ وي، د پور توثیق وکړي، بشايي چې د حنبلیانو نوموړی قول خپلول یوه ښه خبره ده، ځکه چې د مودود اختلاف له امله په ثمن کې د تذبذب کوم صورت راځي، اوله امله یې صورۍ د سودي معاملاتو سره مشابهت راځي، هغه په دغه صورت کې نه ترسترگو کېږي -

والله سبحانه و تعالی اعلم -



بسم الله الرحمن الرحيم

## د حصو (Shares) اخيستل او پلورل

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على رسوله  
الكريم، وعلى آله واصحابه اجمعين - اما بعد -

داوس وخت په تجارت اوسودا کړي کي ديونوي شي زياتوالی راغلی دی، چي دنني  
اصطلاح له مخي هغه ته (Share) يا حصه ويل کيږي، او څرنگه چي حصه (Share) د  
کاروبار په وروستيو پيړيو کي راپيدا سوي دی، له همدې امله د پخوانيو فقهاوو په کتابونو  
کي دهغه حکم اودهغه په اړه تفصيلات او جزئيات نه ترسترگو کيږي، نو غواړم چي دغه  
وخت د (Share) اوصرافي، يعني د اسهامود پلورنځي (Stock exchange) په هکله په  
مختصر ډول څه عرض کړم -

### د Share پيل :

په پخوا زمانه کي چي به شرکت ترسره کيدی، نو د يو خوا افرادو تر مينځ به ترسره  
کيدی، کوم ته چي دننۍ اصطلاح له مخي (Partnership) ويل کيږي، خود تيرودو درو  
پيړيو څخه د شرکت يونوی ډول په وجود کي راغلی دی، کوم ته چي Joint Stock  
(Company) ويل کيږي، اوله امله يې په کاروبار کي يونوی صورت حال راپيدا سو  
اودهغه د حصو اخيستلو او پلورلو يوه نوې مسئله راپيدا سوه، پردغه اساس په ټوله نړۍ  
کي (Stock Markets) کار کوي، په کومو کي چي داربونو وپوراکړه ورکړه ترسره  
کيږي - اودامختلف صورتونه لري -

دا د پښتو دارالمصنفين ، لخوا سکين سو



## د Shares حقيقت څه دی؟

خومخکي بايد چي په دې ځان وپوهوووچي Shares څه شی دی؟ د کمپنۍ Share ته په اردو ژبه کي حصه او په عربي ژبه کي سهم ويل کيږي، Shares په حقيقت کي د يوې کمپنۍ په اثاثاتوکي د حصه درلودونکي Share Holder د ملکيت د يوې متناسبې حصې نمائندگي کوي، د مثال په ډول که چيري د يوې کمپنۍ Share واخيستل سي، نو Share Certificate يعني د حصې سند په دغه کمپنۍ کي داخيستونکي د ملکيت نمائندگي کوي، نو د کمپنۍ چي څومره اندازه املاک او اثاثات دي، داخيستونکي د هغه د يوې متناسبې حصې مالک جوړيږي.

په پخوا زمانه کي تجارت په ټيټه کچه ترسره کيدی، يو څوکسان به سره يوځای سول، پانگه به يې سره واچول او شرکت به يې ترسره کاوی، خو په لوړه کچه د تجارت او صنعت لپاره زياتي اندازې پانگي (سرمایې) ته اړتيا پيدا کيږي، چي زياتره وخت يې يواځي يو څو کسان نسي برابرولای، د همدې امله کمپنۍ په وجود کي راغلې، او د دې لپاره چي په عمومي ډول کومه طريقه مشهوره ده هغه داده چي کله هم يوه کمپنۍ په وجود کي راسي، نو تر هر څه مخکي هغه خپله اساس نامه او اطلاع نامه Prospectus نشر کوي، او خپلي حصې (Issue) کوي يعني صادروي، او د حصو د صادرولو او نشر کولو مطلب دادی چي کمپنۍ خلکو ته دايلنه ورکوي چي د دغه کمپنۍ حصه داران جوړ سي څه مهال چي کمپنۍ په پيل کي وجود پيدا کړي، نو هغه مهال په بازار کي خپلي حصې (Float) کوي او خلکو ته بلنه ورکوي چي حصې واخلي، او څوک چي حصې واخلي هغه په حقيقت کي د دغه کمپنۍ حصه دار جوړيږي، او د کمپنۍ سره د شرکت معامله ترسره

کوي که څه هم په عام عرف کې داوړل کېږي، چې هغه حصې واخيستلې، خود شرعي د اعتبار له مخې هغه ته اخيستل او پلورل نه ويل کېږي، بلکه کله چې هم روپۍ ادا کړي او حصه ترلاسه (Subscribe) کړي، نو په نتيجه کې يې هېڅ ډول سامان نه ورکول کېږي، ځکه چې کمپنۍ تر اوسه پورې په کارلاس نه دی پورې کړی، او نه هم تر اوسه پورې دهغه املاک او اثاثات په وجود کې راغلي دي، بلکه داوسه څخه مينځته راځي، لکه څرنګه چې په پيل کې يو څوکسان سره راغونډېږي او درويو په جمع کولو سره کاروبار شروع کوي، همدارنګه کمپنۍ هم په پيل کې خلکو ته بلنه ورکوي، چې تاسو مونږ سره په کاروبار کې شرکت وکړئ، نو څوک چې هغه مهال حصې اخلي، هغه ګواکې د شرکت معامله ترسره کوي. او د شرکت د معاملې په نتيجه کې چې هغه ته کوم Shares (Certificate) يعني د حصو سند ورکول کېږي، هغه په حقيقت کې په کمپنۍ کې د دغه کس د يوې متناسبي حصې (Proportionate) په ملکيت کې نمائندګی کوي. دغه د شيرز Shares حقيقت وو.

### دنوي کمپنۍ د Shares حکم

کله چې د يوې کمپنۍ حصې Shares په پيل کې Issue کېږي يعني نشر کېږي، هغه مهال نوموړې حصې د يو شرط له مخې اخيستل کيدلای سي، هغه دادي چې د کومې کمپنۍ حصې وي هغه کمپنۍ به حرام کاروبار نه پيل کوي، له همدې امله که چيرې د يو حرام کاروبار د ترسره کولو لپاره يوه کمپنۍ قائمېږي، د مثال په ډول د شراب جوړولو کارخانه قائمېږي، يا سودي بانک قائمېږي، يا د بيمې (Insurance) کمپنۍ قائمېږي، نو د دغه ډول کمپنۍ څخه په هېڅ وخت کې هم حصې اخيستل نه دي روا، ځکه چيرې په اساسي ډول حرام کاروبار نه وي بلکه د يو حلال کاروبار لپاره يوه کمپنۍ قائمه سوې وي او خپلې حصې (Float) کوي يعني جاري کوي، د مثال په ډول د نساجي Textile کمپنۍ وي.

یادگرېندی موټرو (Auto mobile) کمپنی وي، نو په دغه صورت کې د دغه کمپنۍ د حصو په اخیستلو کې هېڅ ډول قباحت نسته. اوجواز لري.

### د اخیستلو او پلورلو حقیقت

کله چې یو سرېټ حصې واخلي نو هغه د دغه کمپنۍ حصه دار جوړېږي، خو عامه کړن لاره داده چې حصه درلودونکی وختاً فوقتاً خپلې حصې د ونډو په بازار (Stock Market) کې پلوري، نو کله چې یوه کمپنۍ قائمه سي، او یو ځل د هغه ټولې حصې (Subscribe) یعنې لاس لیک او ومنل سي، او وروسته د ونډو په بازار کې د هغه د حصو را کړه ور کړه ترسره کېږي، نو هغه په حقیقت کې د حصو اخیستل او پلورل گڼل کېږي، د مثال په ډول کله چې په پیل کې یوه کمپنۍ قائمه سي، هغه مهال یو څوک د هغه څخه لس حصې واخلي، او وروسته یې د ونډو په بازار کې وپلوري، نو اوس چې کوم بل کس هغه لس حصې اخلي، په حقیقت کې هغه دده هغه متناسبه حصه اخلي کومه چې په کمپنۍ کې ده، له همدې امله د دغه را کړه ور کړې په نتیجه کې هغه دوهم اخیستونکی د لومړي اخیستونکي د حصې مالک جوړېږي.

د حصو د اخیستلو او پلورلو حقیقت بس همدا وو.

### د څلور و شرطونو له مخې اخیستل او پلورل جواز لري

څوک چې دا غواړي چې د ونډو د بازار څخه حصې واخلي، هغه به په دې هکله څلور شرطونه په پام کې نیسي، او هغه څلور شرطونه په دې ډول دي:

## لومړی شرط

لومړی شرط دادی چې کمپنۍ به په حرام کاروبار کې ملوټه نه وي، د مثال په ډول سودي بانک به نه وي، پرسود او خمارباندې مشتمله بیمه کمپنۍ به نه وي، د شرابو د کاروبار کمپنۍ به نه وي، او دا ډول نوري کمپنۍ چې حرام کاروبار ترسره کوي - د دا ډول کمپنیو د حصواخيستل په هیڅ صورت کې هم جواز نه لري، نه په پیل کې د Float کیدلو پر مهال جواز لري، اونه هم وروسته د ونډو په بازار کې جواز لري -

## دوهم شرط

دوهم شرط دادی چې د کمپنۍ ټول اثاثات او املاک به د سیال اثاثاتو Liquid (Assets) په شکل کې نه وي، یعنې د نغد رقم په شکل کې به نه وي، بلکه کمپنۍ به ټاکل سوي اوځای پرځای سوي اثاثات (Fixed Assets) لاس ته راوړي وي لکه ودانۍ یې ودانه کړې وي، یا یې مخکه اخیستې وي -

له همدې امله که چیرې د کمپنۍ ځای پرځای سوي او ټاکل سوي اثاثات موجوده وي بلکه ټول اثاثات یې سیال یعنې د نغدو په شکل کې وي، نو په دغه صورت کې دانه ده روا چې د کمپنۍ حصې د Face Value یعنې پر هغه باندې د لیکل سوي او اصلي نرخ څخه په کمه یا په زیاته Above par or Below Par باندې وپلورل سي، بلکه په مساوي توګه به پلورل کېږي - دغه سود ګڼل کېږي -

لامل یې دادی چې څومره خلکو هم په دغه کمپنۍ کې خپل رقم لاس لیک کړی دی، په هغه رقم سره تراوسه پورې هیڅ ډول سامان نه دی اخیستل سوی، اونه هم څه بل ډول اثاثه موجوده سوې ده - بلکه تراوسه هغه ټول رقم د نغدو په شکل کې دی، نو په دغه صورت کې د لسو روپو حصه د لسو روپو نمائندګی (Represent) کوي، دا بالکل داسې

دي لکه دلسورويو Bond چي دلسورويو نمائندگي کوي، يادلسورويونو + چي - لسو روپونمائندگي کوي، نوکله چي دلسورويو حصه دلسورويونمائندگي کوي، په دغه صورت کي دانه ده رواچي هغه حصه په نهه روپو اوياهم په يوولس روپو پلورل سي، ځکه چي نوموړي صورتونه دسودله امله جواز نه لري -

خوکه چيري دکمپني څه اندازه اثاثات دمنجمد Fixed Assets په شکل کي وي، مثلاً په هغه رقم سره کمپني خام يعني ناتيارمال (Raw Material) واخلې، يا هم تيارعال (Produced Good) واخلې، يا وداني ودانه کړي، يا ماشين آلات واخلې، نوپه دغه صورت کي دارواده چي دلسورويو حصه دکمي يا زياتوب له مخي پلورل سي -

اودجواز لامل يې يوفقي اصول دي، هغه داچي کله سره زريه سروزرو سره پلورل سي، يا روپي په روپي سره تبادله سي، نو دضروري ده چي مساوات او برابري به موجوده وي -

خوځيني شيان مرکب وي، لکه دسروزروهار، په هغه کي دسروزرو ترڅنگ غمي هم موجودوي، نو دسروزرو حکم خودادي چي حتماً به د مساوات له مخي پلورل کيږي، خو دغميوبيا داحکم نه دي، اود لسو غميوپه بدل کي دوولس غمي اخيستل کيدلای سي، نوکه چيري داسي هار و اخيستل سي چي دسروزرو او غميو څخه مرکب وي، نو صورت به يې داوي چي په هار کي څومره اندازه سره زروي دهغه څخه به لږ زيات سره زورکول سي او هغه به و اخيستل سي -

مثلاً د فرض په توگه په هار کي يوه توله سره زروي، او څه غمي وي، اوس که چيري يو څوک وغواړي چي هار ديوې تولې اورتي (داتوور جوړوون سره برابر وزن، مقدار قليل) په عوض واخلې، نو دارواده، ځکه چي داويل کيږي چي يوه توله سره زر ديوې تولي سروزرو په مقابله کي راغلل، او يوه رتي سره زر دغميو په مقابله کي راځي، دغه رنگه معامله صحيح سوه -

په دې هم بايد چي ځان وپوهو وچي که چيري د کمپني څه اندازه اثاثات د نغدو روپو په شکل کي وي، او څه اندازه اثاثات د منجمد يا خام اونا تيار مال په شکل کي وي نو هلته هم د فقهې دغه اصول وي.

نوموړې خبره ديو مثال په مرسته وپيژندئ، د فرض په ډول يوې کمپني د سلوروپو حصې وويشلې، اولسو کسانو هغه حصې واخيستلې، او د هري حصې نرخ لس روپۍ وي، هر کس لس لس روپۍ کمپني ته ورکړي او يوه يوه حصه يې واخيستل، او کمپني تر اوسه پوري دهغه روپو په مرسته هيڅ ډول سامان نه وي اخيستی، نو مطلب يې دادی چي هغه لس حصې د سلوروپو نمائندگي کوي، نو که چيري د فرض په ډول د يو کس "A" سره يوه حصه وي، او هغه دا غواړي چي خپله حصه د سلوروپو پر ځای په يوولس روپو سره وپلوري نودانه ده روا، ځکه چي داداسي مثال لري لکه چي لس روپۍ په يوولسو روپو سره وپلورل سي، ولي چي کمپني تر اوسه پوري دهغه روپو په مرسته سره هيڅ ډول سامان نه دی اخيستی، بلکه تر اوسه پوري هغه روپۍ د نغدو په شکل کي دده سره موجودي دي. خو که چيري کمپني داسي وکړه چي هغه سل روپۍ تر لاسه کړي او بيا يې مثلاً د څلوېښتو روپو په مرسته سره يوه ودانۍ واخيستل، او د سلوروپو په مرسته سره يې ماشين آلات واخيستل، او د سلوروپو په مرسته سره يې خام مال واخيستی، اولس روپۍ دهغه سره نغدي پاته سي، اولس روپۍ د خلکو پر ذمه باندي د مال د پلورلوله امله د واجب الاداء په توگه پاته وي.

په نوموړې خبره سره د يوې نقشې په مرسته ځان وپوهوئ:

د کمپني ټول رقم: ۱۰۰ روپۍ -

واجب الاصول پورونه:	ودانۍ:	ماشين آلات:	مال:	نغدي:
۱۰ روپۍ	۴۰ روپۍ	۲۰ روپۍ	۲۰ روپۍ	۱۰ روپۍ



اوس په دغه صورت کې د کمپنۍ اثاثات په پنځو برخو باندې ویشل کېږي، او د "A" سره چې د لسو روپو کومه حصه ده، هغه د همدغه تناسب له مخې ویشل کېږي، مطلب یې دادی چې د "A" سره چې د لسو روپو کومه حصه ده په هغه کې یوه روپۍ د واجب الاصول پور مقابل ده، یوه روپۍ د نغدو مقابل ده، څلور روپۍ د ودانۍ دي، دوې روپۍ د ماشین آلات دي، او دوې روپۍ د خام مال دي.

نوکه چیرې "A" دا وغواړي چې د لسو روپو حصه په دوو لسو روپو سره وپلوري نو دا رواده، ځکه چې د دغه ډول پلورلو مطلب دادی چې "A" په یوه روپۍ سره دیوې روپۍ پور وپلوري، یوه روپۍ یې د نغدي یوې روپۍ په عوض کې وپلورل، او د پاته لسو روپو په عوض یې نور شیان وپلورل، او دا ډول د "A" مسوده صحیح سوه، ځکه چې "A" چې کومه د دوو روپو گټه اخلي، هغه د نغد او پور په مقابله کې نه اخلي، بلکه پر نورو شیانو باندې گټه اخلي، او پر نورو شیانو باندې گټه اخیستل رواده.

څوکه چیرې یو وخت نغد رقم او واجب الوصول پور د لسو روپو څخه زیات سي، نو په دغه صورت کې د "A" لپاره دانه ده روا چې د لسو روپو حصه د لسو روپو څخه کم يعني په نهه روپو سره وپلوري، د مثال په ډول فرض کړئ چې کله د کمپنۍ کاروبار مخته ولاړ سي او ترقي وکړي، او په نتیجه کې یې واجب الوصول پور سل روپۍ وگرزي، اوسل روپۍ نغدي سي، او د څلوېښتو روپو ودانۍ، د شلوروپو مال، د شلوروپو ماشین آلات، دارنگه د کمپنۍ دټولو اثاثاتو مالیت ۲۸۰ روپۍ سي، او دیوې حصې Break up value ۲۸ روپۍ سي.

دلاندې نقشې په مرسته ځان وپوهوئ:

د کمپنۍ اوسنی ټول مالیت: ۲۸۰ روپۍ - دیوې حصې اوسنی نرخ: ۲۸ روپۍ -

ودانۍ: ماشین آلات: خام مال: نغدي: واجب الوصول پورونه

۳۰ روپۍ ۲۰ روپۍ ۲۰ روپۍ ۱۰۰ روپۍ ۱۰۰ روپۍ

په دغه صورت کې که چیرې "A" وغواړي چې خپله حصه وپلوري، نو دده لپاره دانه ده روا چې دیو ویشټ روپو څخه یې په کمه وپلوري، ځکه چې لس روپۍ اوس د هغو پورونو په مقابله کې راځي چې دخلکو پر ذموباندې واجب الاداء دي، اولس روپۍ د نغدو لسو روپو په مقابله کې راځي، او یوه روپۍ د نورو اثاثاتو په مقابله کې راځي، نو دغه رنگه نوموړې معامله صحیح کېږي، نو که چیرې "A" نوموړې حصه دیو ویشټ روپو پر ځای په نولس روپو سره وپلورل نو دانه ده روا، ځکه چې داداسې دی لکه د شلوروپو په عوض چې نولس روپۍ تر لاسه سي، او دانه ده روا. نو د کومې کمپنۍ چې تراوسه پورې وجود نه وي، خودونډو په بازار کې د هغه د حصواخيستل او پلورل شروع سي لکه Provisional (Listed Company) چې ده، او په عمومي ډول د نوموړې کمپنۍ وجود تراوسه پورې نسته، د دې ډول کمپنۍ د حصو پلورل هم د کموالي اوزیاتوالي له مخې نه دي روا، مثلاً څه موده مخکې د ونډو په بازار کې تیزې راغلې وه، اوزیاته اندازه کمپنیاې Float کیدلې او په زیاته کچه سودا ترسره کیدل، دغه مهال یوې کمپنۍ خپلې حصې په لسو روپو کې ویشل شروع کړل، او تراوسه پورې د دغه کمپنۍ هیڅ یوشی په وجود کې نه دی راغلی، خودونډو په بازار کې د هغه حصه په ۱۸۰ روپو کې پلورل کیدل.

په هر صورت د دوه شرط لاندې دادي چې ترڅو پورې چې دیوې کمپنۍ منجمد اثاثات په وجود کې نه وي راغلي، د هغه د حصو پلورل د کموالي اوزیاتوالي له مخې نه دي روا.

### دریم شرط

د دریم شرط د پیژندلو څخه مخکې په دې ځان پوهه کول ضروري دي چې اوس مهال

څومره اندازه کمپنیاې قائمي دي، په هغو کې زیاتره کمپنیاې داسې دي چې د هغو

اساسي کاروبار خو حرام نه دی، لکه د نساجي او ګرندې موټرانو کمپنۍ، خوداسي کمپنۍ

هم کیدلای سي چې په څه نه څه ډول په سودي کاروبار کې ملوټه نه وي.

دغه کمپنۍ په دوو طريقو سره په سودي کاروبار کې ملوټي وي -

لومړۍ طريقه داده چې کمپنۍ د فله دزياتولو لپاره د بانک څخه په سود باندې پوراخلي او په مرسته يې خپل کار پرمخ بيايي، دوهم طريقه داده چې د کمپنۍ سره کوم زيات (Surplus) رقم وي، هغه په سودي اکاؤنټ کې اېږدي، اوله مخې يې د بانک څخه سود ترلاسه کوي، هغه سود هم د هغه د آمدن يوه حصه وي -

له همدې امله که چيرې يو کس دا وغواړي چې د داسې کمپنۍ حصې واخلي په کومې کې چې هېڅ ډول د سود طريقه موجوده نه وي، نو دا يو ډير ستونزمن کار دی، اوس پوښتنه داده چې بيا نو پکار ده چې د هېڅ يوې کمپنۍ د حصواخيستل او پلورل نه سي زوا؟  
د دواړو کمپنيو په هکله دا وس وخت د علماوو نظرونه بيل بيل دي - د علماوو يوه ډله په دې نظره چې چونکه نوموړې کمپنيانې په حرامو کارونو کې ملوټي دي، که څه هم د تناسب په لحاظ سره حرام کار لږ وي خو بيا هم حرام کار دی، نو د هېڅ يو مسلمان لپاره دا جائزه ده چې هغه د کمپنۍ سره په حرام کار کې حصه واخلي، ځکه چې کله هم هغه حصه اخلي نو په کاروبار کې د کمپنۍ شريک ک گڼل کېږي، او په کاروبار کې يو شريک د بل شريک وکیل او نمائنده گڼل کېږي، نو ځکه که چېرې د دې لپاره خپل نمائنده جوړوي چې سود واخلي او سودي آمدن ترلاسه کړي -

له همدې امله د دغو علماوو په آند د هېڅ يوې کمپنۍ د حصواخيستل تر هغو پورې نه دي روا تر څو پورې چې دا ډله وي ترلاسه سوې چې دغه کمپنۍ نه سود اخلي او نه هم سود ورکوي -

د علماوو يوه بله ډله بيا دا وينا کوي چې که څه هم په کمپنيو کې نوموړې خرابې موجوديت لري، خو د دې سره سره که چيرې د يوې کمپنۍ اساسي کاروبار په مجموعې ډول حلال وي، نو بيا د دوو شرطونو له مخې دا کيدلای سي چې د نوموړې کمپنۍ حصې واخيستل سي -

د حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علي تھانوي اوزماد پلار حضرت مفتي محمد شفيع موقف هم په دې ډول دی، اود د غودواړو حضراتو په اتباع کي زه هم نوموړی موقف صحيح گڼم.

او هغه دوه شرطونه په لاندې ډول دي:

لومړی شرط دادی چې حصه لرونکی به ضرور په کمپنی کي د سودي کاروبار په خلاف آواز پورته کوي، که څه هم دده آواز (Overrule) يعني مستردسي، اوزماد په آند د آواز پورته کولو بڼه طريقه داده چې څه مهال د کمپنی کلنی غونډه Annual General Meeting) يعني A.G.M تر سره کيږي هغه مهال دي دا آواز پورته سي چې مونږ سودي راکړه ورکړه صحيح نه گڼو، اونه يې خوښو، اودادي ودرول سي، اوبشکاره خبره ده چې دا ډول آواز ډير موثر نه وي، او په يقيني ډول دغه آواز مسترد کيږي، خو کله چې دا ډول آواز پورته کړي نو د حضرت تھانوي د قول سره سم په دغه صورت کي هغه انسان خپله ذمه داري پوره کړه.

### څلورم شرط

څلورم شرط چې په حقيقت کي د دريم شرط يوه برخه ده، هغه دادی چې کله گټه Dividend يعني وويشل سي، نو هغه کس دي د Income Statement يعني د آمدن د کيفيت په مرسته د معلومه کړي چې دعوائدو خوفيصده د سودي Deposit يعني ذخيره کيدنې څخه تر لاسه سوي دي، مثلاً د فرض په ډول د کمپنی د ټولو عوائدو پنځه فيصده برخه د سودي ذخيره کيدنې له امله تر لاسه سوي وي، نو اوس دي هغه کس دخپلي نفع پنځه فيصده برخه صدقه کړي.

نو که چيري د کمپنی اصلي کاروبار حلال وي، خو ضمناً کمپنی د بانک څخه سود اخلي، يا خپل زاندرقم په سودي اکاؤنټ کي ذخيره کوي او له مخي يې سود تر لاسه کوي، نو په

دغه صورت کې که چیرې نوموړي دوه شرطونه عملي سي، نو بیا دارنگه کمپنۍ د حصو را کره ور کره ترسره کیدلای سي، اوزما په آند دغه د جواز موقف معتدل او د اسلامي اصولو عین مطابق دی، خلکو ته د آسانی لاره هواروي -

د نوموړي تفصیل څخه د معلومه سوه چې د حصو د را کره ور کرې د جواز لپاره ټول څنور شرطونه دي، او په ترتیب سره په لاندې ډول ذکر کېږي -

۱..... اصل کاروبار به حلال وي -

۲..... د کمپنۍ یوه اندازه اثاثات به منجمدهم وي، او رقم به یواځې د نغدو په شکل کې نه وي -

۳..... که چیرې کمپنۍ سودي را کره ور کره ترسره کوي نو د هغه په کلنۍ د نېټه کې دي د هغه په خلاف آواز پورته سي -

۴..... کله چې عوائد ویشل کېږي، هغه مهال چې څومره اندازه گټه د سودي ذخیره کیدني له امله تر لاسه سوې وي، هغه به صدقه کېږي -

د دغو څلورو شرطونو له مخې د حصو را کره ور کره ترسره کیدلای سي -

### د حصو د اخيستلو دوه مقصده

نن سبا د ونډو په بازار کې د حصو سودا د دوه هدفونو ماتحت ترسره کېږي -

لومړی دا چې ځيني خلک د (Investment) پانګې اچونې د غرض لپاره حصې اخلي، او مقصد یې دا وي چې د حصو په اخيستلو سره د کمپنۍ حصه داران جوړ سي، او پر کور کښی، او کلني عوائد لاس ته راوړي، په دې هکله تفصیل مخکې وړاندې سوچي د دواړو خلکو لپاره د حصو اخيستل د څلورو شرطونو له مخې جواز لري -



## حصې Shares او اساسي گټه Capital Gain

بل پلوته ځيني خلك حصې دپانگې اچوني دغرض له مخې نه اخلي، بلکه دهغوی مقصد عمده گټه Capital Gain وي، هغه خلك اندازه لگوي چې د کمپنۍ د حصو په نرخ کې څومره اندازه زیاتوالی راتلل ممکن دي، دغه رنګه هغوی حصې اخلي، او بیا چې کله یو څو ورځې وروسته د حصو نرخ جګیرې نودوی هغه پلوري او گټه لاس ته راوړي، او یا دیوې کمپنۍ حصې پټیږي، نودوی هغه حصې اخلي او وروسته یې پلوري او دارنګه د راکړه ورکړې په مرسته گټه لاس ته راوړل دهغوی مقصد وي، او د کمپنۍ حصه دار جوړیدل او دهغه کلني عوائد لاس ته راوړل دهغوی مقصد نه وي، بلکه پخپله د تجارت د سامان په ډول د حصو راکړه ورکړه ترسره کوي.

پوښتنه داده چې دارنګه کړنه شرعاً تر کوم حد پورې صحیح ده؟

جواب یې دادی چې څرنګه چې حصې اخيستل جواز لري، همدارول هغه پلورل هم جواز لري، خو په دې شرط چې هغه شرائط به په پام کې نیول کېږي کوم چې مخکې ذکر سوه، او څرنګه چې داروا ده چې یوشی نن واخيستل سي اوصباو پلورل سي، یا صباو اخيستل سي اوبل صبا وپلورل سي، همدارول د اهرم جواز لري چې حصې واخيستل سي او وپلورل سي.

## توپیر Difference برابرو ل دوکه ده

خونوموړې راکړه ورکړې ته هغه مهال صحیح ویل ستونزمن ښکاري کله چې هغه دوکه رامینځته سي کومه چې د صرافۍ او د اسهامو د پلورنځي یوه لویه اهمه برخه ګڼل کېږي، په کومه کې چې ډیر ځل د حصو راکړه ورکړه بالکل مقصد نه وي، بلکه په اخیر کې خپل مینځی توپیر برابروي، پر حصو باندې نه قبضه (Delivery) ترسره کوي، اونه یې هم



قبضه ترسره کول مقصدوي.

نوچیري چي هم د اصورت وي چي نه قبضه وي، نه د حصو اخیستل مقصدوي، اونه يې هم ورکول مقصد وي، بلکه اصل مقصد داوي چي په دې ډول ډوکه وکړي او خپل مینځی توپیر برابر کړي، نودغه صورت بالکل حرام دی، او شرعه ددې اجازه نه ورکوي.

د قبضي Delivery څخه مخکي حصه وړاندي پلورل

دوهمه پوښتنه داده چي څيني وخت يوکس حصې اخلي، خو پر هغه حصو باندي يې قبضه نه وي کړې او وړاندي يې پلوري، د مثال په ډول د يوې کمپنۍ حصې تازه بازار ته راسي، او د اجراء عمل يې لانه وي تکميل سوی چي پر هغه باندي په لسگونو سوداگانې ترسره سي له همدې امله په عمومي ډول د حصو د خريداري څخه وروسته په حاضر و سوداگانو کي هم د قبضي لپاره لږ تر لږه يوه هفته وخت لگيږي، نو اوس پوښتنه داده چي آيا دا ډول پلورل څنگه دي؟ جائز دي او که نه؟

په دې هکله بايد چي يواصول وپيژندل سي، دهغه وروسته د واقعي جاج اخیستل آسانه کيږي، هغه اصول دادي کوم شی چي و اخیستل سي نو پر هغه باندي د قبضي د ترسره کولو څخه مخکي هغه شی نسي پلورل کيدلای، خو په قبضه کي د ضروري نه ده چي هميشه به حسي قبضه Physical Possession وي، بلکه که چيري حکمي قبضه (Constructive Possession) ترسره سي، يعني هغه شی په ضمان (Risk) کي راسي نو بيا وړاندي هغه پلورل کيدلای سي.

د حصو (Shares) قبضه

اوس به دې ته پام وکړو چي د حصو قبضه څه ده؟ پر هغه باندي قبضه څرنگه ترسره کيږي؟ هغه کاغذ کوم ته چي مونږ د حصو سند وایو، د دغه سند نوم حصه نه ده، بلکه حصه دهغه ملکیت نوم دی چي په کمپنۍ کي دی، او دغه سند دهغه ملکیت ثبوت او شهادت دی.

له همدې امله که چیرې د فرض په ډول د یوکس ملکیت په کمپنۍ کې ثابت سي، خو سندن یې لانه وي تر لاسه کړی، بیا هم د شرعي اعتبار له مخې دا ویل کېږي چې دغه کس د هغه مالک دی.

د مثال په ډول یو چا موټر واخیستی، موټر خورده لاس ته ورغلی، خود چاڅخه چې یې موټر اخیستی دی تر اوسه پورې لا موټر د هغه پر نامه باندې درج دی، او ثبتونه (Registration) یې نه ده تبدیله سوې، او چونکه دده قبضه سرته رسیدلې ده نو یواځې د ثبتونې د نه کیدلو له امله دانسی ویل کیدلای چې دده قبضه نه ده پوره سوې.

د ضمان یعنی (Risk) انتقال کافي دی

نو د حصو سندن هم دا ډول دی لکه ثبت سوی موټر، اوس پوښتنه داده چې د کمپنۍ هغه اصلي حصه چې دغه حصه یعنی Share یې نمائندګی کوي هغه دده په ملکیت کې راغلې ده او که نه؟

اوس کاره خبره ده چې هغه دا ډول حصه نه ده چې هغه کس کمپنۍ ته ولاړسي او خپله حصه تر لاسه کړي، او پر هغه باندې قبضه ترسره کړي، دا ډول خوا مکان نه لري.

له همدې امله د اصلي حصې د ملکیت مطلب د ادې چې د هغه حصې د ګټو او تاوانونو، او د هغه حصې د ذمه داریانو (Liabilities) او د هغه د منافع (Profits) حق دارجوړسوی دی او که نه؟

مثلاً نن یوکس د ونډو په بازار کې یوه حصه واخیستل، او تر اوسه پورې یې سند نه وو تر لاسه کړی چې کمپنۍ د ماین د چاودلو له امله په پوره ډول تباه سول، او هیڅ ډول اثاثات وریکښی پاته نه سول.

اوس پوښتنه داده چې دغه د چا تاوان ګڼل کېږي؟ که چیرې تاوان د حصه اخیستونکي وي نو مطلب یې د ادې چې د حصې ضمان هغه اخیستی دی، او په دغه صورت کې هغه

کولای سې چې خپله حصه وړاندي وپلوري، او که چیرې تاوان د حصې پلورونکي وي نوموړي د دې چې د دغه حصې ضمان د اخيستونکي لورته نه دی منتقل سوی، په دغه صورت کې اخيستونکي نه سې کولای چې دغه حصه وړاندي وپلوري، ترڅو پوري چې بې د حصې پرسند باندي قبضه نه وي ترسره کړې.

اوس پوښتنه داده چې حقيقي صورت حال څه دی؟ واقعه د حصو د اخيستلو څخه فوراً وروسته د دغه ضمان Risk منتقل Transfer کېږي او که نه؟ دايوه داسې پوښتنه ده چې د جواب په هکله بې تراوسه پوري ماته قطعي صورت حال نه دی معلوم سوی، نو ځکه په دې هکله حتمي خبره نه سم کولای، او اصول مابيان کړل چې د ضمان د انتقال په صورت کې وړاندي پلورل کيدلای سي، البته د احتياط تقاضا په هر صورت کې داده چې تر هغوی پوري وړاندي نه وپلورل سي، ترڅو پوري چې قبضه ونه کړي.

### د "بدلي" سودا نه ده روا

د صرافي ياداسهاموپه پلورنځي کې د حصو د را کړه ور کړې يوې بلي طريقې هم رواج پيدا کړی دی کومې ته چې "بدله" ويل کېږي، داهم د (Financing) يعنی مال گذاري او جائد ايوه طريقه ده، او صورت بې دادی چې د يو کس سره حصې موجودي وي او هغه روپو ته اړتيا لري، نو پریل کس باندي حصې پلوري او دا ورته وايي چې نوموړي حصې يوه اونۍ وروسته د نن د نرخ څخه په څه اندازه زیات نرخ سره زه بیرته درڅخه اخلم، گواکې د پلورلو پر مهال د شرط ولگوي چې نوموړي حصې به د نرخ د زیاتولو سره بیرته ماته را کوي، او پریل کس به بې نه پلورې. نو اوس پوښتنه داده چې د "بدلي" نوموړی صورت شرعاً جواز لري او که نه؟

ښکاره خبره ده چې نوموړی صورت جواز نه لري، ځکه چې د فقهي د اصول دي چې په

کومه بیع کې د اډول شرط ولگول سې کوم چې د عقد د مقتضا څخه خلاف وي، نو هغه جواز نه لري، او په خاص ډول د نرخ د زیاتولو او بیرته اخیستلو شرط لگول حرام دي او دغه فاسد شرط دی. له همدې امله د "بدلې" نوموړې صورت خالصه د سود دوهم عنوان دی، او شرعاً د اډول عمل ترسره کولو ته اجازه نه ورکوي.

### پرحصو (Shares) باندې زکات

پوښتنه داده چې پرحصو باندې زکات واجب دی او که نه؟ که چیرې واجب وي نو بیا به حساب څرنگه ترسره کېږي؟ او څرنگه به زکات ادا کېږي؟

لکه مخکې چې یادونه وسوه چې Share دهغه حصې نمائندګۍ کوي کومه چې په کمپنۍ کې وي، نو که چیرې یوکس یواځې د دې غرض له مخې حصې اخلي چې وړاندې یې وپلوري او ګټه تر لاسه کړي، ګواکې (Capital Gain) یې مقصود وي، او د حصو کلنۍ ګټه تر لاسه کول یې هدف نه وي، نو په دغه صورت کې به د بازار د نرخ د حساب له مخې پرحصو باندې زکات واجبېږي.

خو که چیرې داخیستلو پر مهال د هغه هدف عمده او اساسي ګټه نه وي، بلکه کلنۍ ګټه تر لاسه کول یې هدف وي، او د دې سره سره یې دا خیال هم وي چې که چیرې ښه ګټه پیدا سې، نو پلوري به یې، نو په دغه صورت کې زکات د حصو د بازاری نرخ پر هغه حصه باندې واجبېږي کومه حصه چې د قابل زکات اثاثاتو په مقابله کې وي، دغه د یو مثال په مرسته وپیژنئ.

مثلاً د حصو د بازاری نرخ سل روپۍ وي، په کومو کې چې ۶۰ روپۍ دودانۍ او ماشین آلاتو په مقابل کې وي، او ۴۰ روپۍ دخام اونا تیار مال، تیار مال او نقدو روپو په مقابل کې وي. نو په دغه صورت کې چونکه د حصو ۴۰ روپۍ د قابل زکات حصو په مقابله کې دي، نو

ځکه به د خلويښتو روپوزکات د دوه نيم فيصده حساب له مخي واجبيږي، او د شپيتو روپو زکات نه واجبيږي.

دلاندي نقشي په مرسته کولای سئ چې په حقيقت ځان پوهه کړئ.

## د حصو بازاری نرخ : ۱۰۰ روپۍ -

ناقابل زکات . قابل زکات

وداني : ۳۰ روپۍ : تيار مال : ۱۵ روپۍ :

ماشين آلات : ۳۰ روپۍ : خام او ناتيار مال : ۱۵ روپۍ :

نغدي روپۍ : ۱۰ روپۍ :

ټول ټول اثاثات : ۱۰۰ روپۍ

## خلاصه

خلاصه داچي يواځي د داسي کمپنيو د حصو اخيستل او پلورل جواز لري

د کومو کمپنيو چي اساسي کاروبار جائز او حلال وي، او د هغو شرائطو له مخي جواز لري کوم شرائط چي مخکي ذکر سوه.

لوی خدای جلّ جلاله دي مونږ ټول ته د شريعت پر حکمونو باندې د عمل کولو توفيق رانصيب کړي - آمين -

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين



## بسم الله الرحمن الرحيم

### د حقوق مجردہ اخیستل او پلورل

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين  
ورحمة العالمين، وعلى آله واصحابه الذين رفعوا معالم الدين، وعلى  
كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين -

په اوس وخت کي د شخصي حقوقو مختلف ډولونه مينځته راغلي دي، چي په حقيقت  
کي اعيان نه گڼل کيږي، خو په بازارونو کي دهغه راکړه ورکړه رواج لري، وضعي قوانينو د  
هغو په هکله ځينو ته د پلورلو اجازه ورکړې ده، او ځينو ته يې د پلورلو اجازه نه ده ورکړې خو  
په بازارونو کي دغه ډول معاملې په زياته کچه موجوديت لري، د مثال په ډول د دوکانونو  
او ځايونو سر قلفي، مخصوص تجارتي نوم يا تجارتي نښه (TRADE MARK) يا د  
تجارتي لايسنس او اجازه ليک (License) کارول، او هغه حقوق کومو ته چي دنن په ژبه  
د ذهني، ادبي، او فني ملکيت حقوق ويل کيږي، د مثال په ډول حق تصنيف و اشاعت، حق  
ايجاد، د هنرمند (Artist) په خپلو ايجاد کړده صنعتونو کي حق نوموړي ټول حقونه  
داوسني تجارتي عرف له مخي ملکيت گڼل کيږي، پر کومو باندي چي د شخصي اموالو  
او املاکو احکام جاري کيږي، بالکل دا اعيانو او مادي اموالو غوندي د دوی راکړه ورکړه  
هم ترسره کيږي، په کرايه باندي ورکول کيږي، د هدي په ډول ورکول کيږي، او په هغوی  
کي ميراث جاري کيږي -

اوس زموږ مخته د مسئله ده چي آيا په اسلامي شرع کي د اجواز لري چي نوموړي  
حقوق اموال وټاکل سي او راکړه ورکړه يې ترسره سي، يا يې د يوې بلي جائزي طريقې له  
مخي عوض و اخیستل سي، او که جواز نه لري ؟



نوموړې مسدنه په دومره وسیع بڼه کې دمخکینيو فقهاوو په زمانه کې موجوده نه وه، نو ښکاره خبره ده چې د فقهې په مخکینيو کتابونو کې دنن وخت د داتول جزئياتو حکم نه ترلاسه کېږي، البته مخکینيو فقهاوو د هغو حقوقو په هکله او د هغو د عوض د اخیستلو په هکله کلام کړی دی. کوم حقوق چې په هغه زمانه کې موجود او متصور وه، نوځينو فقهاوو د حقوق مجرد د عوض اخیستل ناروا گڼلی دی، اوځينو د حقوق مجرد د ځينو اقسامو عوض اخیستل روا گڼلی دی.

د حقوقو په هکله د فقهاوو د بحثونو د استقصاء څخه دا څرگندېږي چې د حقوقو ډولونه زیات دي، او په هکله یې د فقهاوو عبارتونه هم دیوبل سره مختلف دي، ماتهراوسه پورې کوم داسې عبارت ونه لیدی چې د حقوقو پر ټولو ډولونو باندې حاوي وي، او یوه داسې ضابطه واضحه کړي چې پر هغه باندې د حقوقو ټول جزئيات مېني وي.

له همدې امله دې ته اړتیا پیدا سوه چې د قرآن او حدیث د بڼو څخه د حقوقو د مسئلې ضوابط مستنبط سي، او د فقهې په کتابونو کې هغه خواره واره جزئيات هم راټول سي چې د حقوقو په مسئله کې نظائر جوړ سي.

دلوی خدای جلّ جلاله څخه دا دعاده چې زموږ قدمونه د حق پر لاره باندې قائم ولري او په دغه مسئله کې د حق او د صواب لپاره زموږ سښې خلاصې کړي. آمین.

### د حقوق مجرد ډولونه

د کومو حقوقو پر عوض اخیستلو باندې چې فقهاوو بحث کړی دی د هغه د استقراء څخه دا څرگندېږي چې هغه حقوق دوه ډوله دي:

۱..... شرعي حقوق: یعنې هغه حقوق چې د شارع دلوري څخه ثابت وي، او د هغه په ثبوت کې د قیاس مداخلت نه وي.

۲. .... عرفي حقوق: يعنې هغه حقوق کوم چي د عرف پر اساس باندې ثابت وي، او شريعت هم هغه حقوق منلي وي.

په نوموړو دواړو ډولونو کې بيا هريو دوه دوه ډوله لري:

لومړی هغه حقوق دي چي د دې لپاره وضع سوي وي چي د اصحاب حقوق څخه ضرر دفع کړي.

او دوهم هغه حقوق دي چي اصالة وضع سوي وي.

بيا هغه حقوق چي اصالة مشروع وي، هغه څو ډوله لري.

(۱): هغه حقوق چي په شيانو کې د دائمي منفعت څخه عبارت وي، لکه حق مرور (پرلاره باندې د تگ حق)، حق شرب (داو بود اخیستلو حق)، حق تسهيل (داو بود بهولو حق) وغيره. (ب): هغه حقوق چي پر يوه مباح الاصل شي باندې د قبضي د ترسره کولو له امله حاصلېږي، هغه ته "حق اسبقيت" يا "حق اختصاص" ويل کېږي.

(ج) هغه حقوق چي د يو کس سره د عقد ترسره کولو په نتيجه کې، يا د يو موجود عقد د برقرار ساتلو په صورت کې لاس ته راځي، لکه د مخکي، مکان، ياد د وکان په کرایه باندې دور کولو حق، يا د وقف په وظائفو کې د يوې وظيفې د برقرار ساتلو حق.

بيا د دغو حقوقو عوض اخيستل په دوو طريقو سره ممکن دی:

(۱) لومړی دا چي د پلورلو په مرسته سره عوض اخيستل، او صورت يې دادی چي بلونکی خپل مملوک شی دهغه د پلورلو مقتضياتو سره داخيستونکي لور ته منتقل کړي.

(۲) دوهم دا چي د سولي او دست برداری په ډول عوض اخيستل، او په دغه صورت کې د لاس اخيستونکي حق پای ته رسېږي، خو يواځې د لاس اخيستني په نتيجه کې هغه بل لور ته حق نه منتقلېږي د چا لپاره چي لاس اخيستنه ترسره سوې ده، خو دهغه په مقابل کې دده مزاحمت ختمېږي.

امام قرافي د نوموړو دواړو طريقو د فرق په بيانولو سره ليكي :

( اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط، فالنقل ينقسم الى ما هو بعوض في الاعيان، كالبيع والقرض ..... والى ما هو بغير عوض، كالهدايا والوصايا ..... فان ذلك كله نقل ملك في اعيان بغير عوض، واما الاسقاط فهو اما بعوض كالخلع، والغفوة على مال ..... فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت، ولا ينتقل الى البازل ما كان يملكه المبدول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما ) -  
( الفروق للقرافي: ج: ۳ ص: ۱۱۰، الفرق التاسع والسبعون )

” په حقوقو او املاكو كې تصرف كله په دې ډول وي چې مالك خپل حق يا خپل ملكيت د بل لورته منتقل كړي، او كله بيا دا صورت وي چې مالك خپل حق او ملكيت ساقط كړي، د حق او ملكيت انتقالول كله بالعوض وي لكه د بيع او قرض په صورت كې، او كله بلاعوض وي لكه د هديې او وصيت په صورت كې، په دغو دواړو صورتونو كې پرته د كوم عوض څخه په شيانو كې د ملكيت منتقلي راځي، د حق او ملكيت ساقطول هم كله بالعوض وي لكه خلع، او دغه ډول مال اخيستل او معاف كول ..... په دغو ټولو صورتونو كې ثابت شده حق ساقطېږي او هغه شى دوركړونكي لورته نه منتقلېږي د كوم شى چې وركول سوى كس (چاته چې شى وركول سوى وي) مالك وگرځي، يعنې حفاظت، د غلام بيع او دارنگه نور شيان -

فقهاوو چې د حقوقو كوم ډولونه ذكر كړي دي، مونږ به لومړى پر هريوه باندي په ځانگړي ډول بحث وكړو، او وروسته به د فقهاوو د بحثونو په رڼا كې داوس وخت درائجو حقوقو شرعي حكم او دهغو د عوض اخيستلو حكم بيان كړو.

### حقوق شرعيه

د حقوق شرعيه څخه زموږ مراد هغه حقوق دي د كومو ثبوت چې د شارع د لوري څخه سوى وي. او د قياس وړيكنى څه مداخلت نه وي.

یعني ثبوت يې د اصحاب حقوق لپاره د شارع دلوري څخه د نص جلي يا نص خفي پر اساس سوی وي، په دې ډول چې که چیري نص نه وای موجود سوی نو هغه حقوق نه ثابتیدل، لکه حق شفعه، حق ولاء، حق وراثت، حق نسب، حق قصاص، د میرمنې څخه د متمتع کیدلو حق، د طلاق، حضانت او ولایت حق، او حق قسم.

نوموړي حقوق دوه ډوله دي:

لومړی هغه حقوق دي چې اصالة نه وي ثابت سوي، بلکه د دې لپاره مشروع سوي وي چې د اصحاب حقوق څخه ضرر دفع کړي، دغه ته مونږ حقوق ضروريه ویلای سو. دوهم هغه حقوق دي چې د اصحاب حقوق لپاره اصالة ثابت سوي وي، او د ضرر دفع لپاره نه وي مشروع سوي، دغه ته مونږ حقوق اصلیه ویلای سو.

### حقوق ضروريه

د حقوق ضروريه یو مثال حق شفعه دی، دغه داسې حق نه دی چې اصالة ثابت سوی دی، ولي چې اصل دادی چې کله هم بايع او مشتري په خپل مینځ کې پر بيع باندې سره رضاسي، نو کوم دریم کس دا حق نه لري چې مداخلت وکړي، خوشریعت د جائداد شریک ته، د حقوق جائداد شریک ته، او همسایه ته د شفعي حق ورکړی دی.

دغه رنگه د خاوند په نوبت کې د میرمنې حق د ضرر دفع لپاره دی، که نه نو خاوند دا اختیار لري چې کله هم وغواړي دخپلې میرمنې څخه متمتع سي او شپه ورسره تیره کړي د ماشوم د ساتنې حق، د یتیم د ولایت حق، او د هغه میرمنې لپاره چې د طلاق اختیار ورکول سوی وي د طلاق د اختیارولو حق، دا ټول د حقوق ضروريه په زمره کې راځي. د حقوق ضروريه حکم دادی چې د هغه عوض اخیستل په هیڅ یوه طریقه سره جواز نه لري، نه د پلورلو په مرسته سېره، نه د سولې په مرسته سره اونه هم د دست برداری او لاس اخیستنې په مرسته سره.

دلیل یې دادی چې نوموړي حقوق د اصحاب حقوق لپاره اصالة نه دي ثابت سوي، بلکه د ضرر د دفع لپاره مشروع سوي دي، او کله چې صاحب حق په دې راضي سي چې خپل حق بل ته ورکړي، او یا هم د بل لپاره دخپل حق څخه لاس واخلي، نو د اېښکاره سوه چې دده د حق د نه درلودلو له امله ده ته ضرر نه سېږي -

له همدې امله دغه معامله د اصل طرف ته ګرځي، او دلته اصل دادی چې دده لپاره حق ثابت نه سي، نو دده لپاره دعوض غوښتنه کول جواز نه لري -  
مثلاً په حق شفعه کې که چیرې شفيع عوض واخلي او د شفيعي څخه لاس واخلي، نو دا څرګنده سوه چې په هغه بیع کې دده هیڅ ډول ضرر نسته، د کومې بیع له امله چې دده لپاره شفعه ثابته سوه، نو د دغه بیع په ترڅ کې دده حق پای ته ورسیدی، اوس دده لپاره پر هغه باندي مال اخیستل نه دي روا -

دغه رنگه د میرمنې د نوبت حق دهغې څخه د ضرر د دفع لپاره دی، کله چې میرمن دهغه څخه لاس واخلي نو د مالومه سوه چې د نوبت د پریښوولو له امله هغې ته هیڅ ډول ضرر نه رسیږي، له همدې امله پردغه دست برداری باندي عوض اخیستل جواز نه لري د 'مخیره' مسئله هم په دې ډول ده، خاوند د ضرر د دفع لپاره هغې ته د نکاح د فسخ کولو اختیار ورکوي، نو که چیرې هغه ښځه د مال په عوض کې خپل د طلاق اختیار ختم کړي نو دا مالومه سوه چې د خاوند سره په یوځای اوسیدلو کې هغې ته هیڅ ډول ضرر نه وو، له همدې امله هغه ښځه پردغه باندي دعوض اخیستلو حق نه لري -

دغه رنگه د نامرد کس میرمن د ضرر د دفع لپاره دا حق لري چې نکاح فسخ کړي، که چیرې هغه مال اخلي او د خاوند سره پر یوځای اوسیدلو باندي رضاسي، نو دا مالومه سوه چې د نکاح د پاته کیدلو له امله هغه ته ضرر نه وو، نو ځکه هغه نسې کولای چې عوض واخلي -

## حقوق اصليه

د حقوق شرعيه دوم قسم هغه حقوق دي چي د صاحب حقوق لپاره اصالة ثابت وي، د دفع ضرر په ډول هغه نه وي مشروع سوي، لكه حق قصاص، دنكاح په پرېښوولو سره د ميرمني څخه د خاوند د متمتع كيدلو حق، حق ميراث او داسي نور.

د نوموړو حقوقو حكم دادی چي د بيع په طريقه سره خودهغو عوض اخيستل نه دي روا يعني دا امکان نه سته چي داخيستونكي لورته هغه حق منتقل سي، او بايع چي كوم استحقاق درلودی هغه د اخيستونكي لورته منتقل سي، له همدې امله دمقتول دولي لپاره دانه ده روا چي د قصاص اخيستلو حق د بل چاپرلاس باندي وپلوري او دولي په بدل كي هغه بل كس ته د قصاص اخيستلو حق حاصل سي، دغه رنگه داهم نه ده روا چي خاوند خپل حق تمتع د بل كس پرلاس باندي وپلوري، او هغه دده د ميرمني څخه متمتع سي، او د يو كس لپاره داهم نه ده روا چي خپل حق ميراث د بل كس پرلاس باندي وپلوري چي د وارث حقيقي پرځای هغه بل كس د ميراث حقدار جوړ سي. ځكه چي شارع دغه حقوق د مخصوص كس لپاره د مخصوص صفت له مخي ثابت كړي دي، په دې ډول چي د دغه صفت د معدوم كيدلو له امله حقوق معدوم گرځي، لكه شارع چي دمقتول د ولي لپاره حق قصاص دولي كيدلو پر اساس ثابت كړی دی، له همدې امله د ولايت د پای ته رسيدلو سره سم حق قصاص پای ته رسېږي.

په بل عبارت نوموړي حقوق شرعاً قابل انتقال نه وي، له همدې امله يې نه بيع ترسره كيدلای سي، نه يې هبه كيدلای سي، اونه هم ميراث وړي كېښي جاري كيدلای سي. په حق قصاص كي چي كوم وراثت جاري كيږي هغه حقيقي وراثت نه دی، بلكه يو داسي حق دی چي د قريب ترين ولي په نه موجوديت كي د بل عزيز لپاره اصالة ثابتېږي او دا ډول نه وي چي د قريب ترين ولي څخه حق د بل كس لورته منتقلېږي.



نو شرع دا اجازه نه ورکوي چي د یوکس حقوق بل کس ته منتقل سي، له همدې امله دانه ده روا چي دمبادلې او پلورلو په توگه دهغه عوض و اخیستل سي، د نوموړي حکم ماخذ د حضرت ابن عمر رض دغه حدیث دی چي:

”انَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْوَلَاءِ وَهَبْتَهُ“ (اخرجه البخاری، فی العتق باب بیع الولاء وهبته)

البته د سولي او دست برداری په مرسته سره د دغو حقوقو معاوضه اخیستل رواده، او صورت یې دادی چي صاحب حق دخپل حق دکارولو څخه راوگرځي، او دهغه کس څخه مال واخلي چاته چي دده حق په کارولو سره تاوان رسيږي.

د مثال په ډول دمقتول کوم ولي ته چي د قصاص حق حاصل وي، دهغه لپاره دارواده چي د قاتل څخه مال واخلي او صلح ورسره وکړي، نوموړی مال صاحب حق ته ددې په بدل کي ورکول کيږي چي هغه دخپل حق دکارولو څخه ډډه وکړه، او قاتل ددې لپاره مال ورکوي چي خپل ځان د مرگ څخه وژغوري.

نوموړې صلح د قرآن او سنت د نصوصو او د اهل علم د اجماع له مخي جواز لري. دغه رنگه خاوند دا حق لري چي دمیرمني سره نکاح برقراره وساتي او دهغې څخه متمتع سي، خودمیرمني له لوري څخه دورکول سوي مال په بدل کي هغه دخپل حق دکارولو څخه راگرځي، لکه دخلع په صورت کي، او دهغه طلاق په صورت کي په کوم کي چي د مال شرط لگول سوی وي.

دا ډول کړنه هم د نص قرآني او اجماع له مخي جواز لري.

د حقوق اصليه او حقوق ضروريه ترمینځ فرق د حنفي فقهاوو څخه علامه بهري په ”الاشباه والنظائر“ کي ذکر کړې ده. (مخطوط ص: ۶۲، ۶۳).

علامه ابن عابدین د علامه بیري د بحث خلاصه دا ډول نقل کوي:

(و حاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع، وحق القسم للزوجة، وكذا حق الخيار في النكاح

للمخيرة انما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة، وما ثبت لذلك لا يصلح الصلح عنه، لان

صاحب الحق لما رضى علم انه لا يتضرر بذلك، فلا يستحق شيئاً، اما حق الموصى له

بالخدمة فليس كذلك، بل ثبت له ولي وجه البر والصلة، فيكون ثابتاً له اصالة، فيصح

الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره، ومثله ما مر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح، والرق

حيث صح الاعتياض عنه، لانه ثابت لصاحبه اصالة، لا على وجه دفع الضرر عن صاحبه).

(ردالمحتار: ۴: ۱۶)

خود صلح په ذريعه سره دغه عوض اخيستل په هغه صورت كي جواز لري كله چي  
حق في الحال موجود او قائم وي، لكه حق قصاص، حق بقاء نكاح، حق رق، خو كه  
چيري يو حق په راتلونكي كي متوقع وي اوفي الحال ثابت نه وي نو د هغه عوض اخيستل

موقوف وي اوفي الحال موجودنه وي، نودهغه عوض اخيستل نه دبيع په مرسته روادى او نه هم دصلح په مرسته روادى، مثلاً دمورث دژوند پرمهال دمال په بدل كې دحق وراثت څخه دستبردار كيدل نه دى روا، ولي چي دمورث دژوند پرمهال حق وراثت ثابت او موجود نه دى، بلكه يومتوقع حق دى، چي دثبوت اونه ثبوت دواړو امكان يې سته، حق وراثت خودمورث دوفات څخه ثابتېږي، دغه رنگه حق ولاء دمولى دژوند پرمهال يوغير ثابت حق دى، دمولى دوفات څخه دغه حق موكد گرځي، له همدې امله دهغه څخه دستبردار كيدل صحيح نه دي.

دمورث اومولى (آزاد كرده غلام) دوفات څخه وروسته حق ميراث او حق ولاء دواړه په تركه كي د مادي ملكيت په شكل كي تبديليږي، له همدې امله دمورث اودمولى دوفات څخه وروسته په شرائط معروفه سره دتخارج دطريقې له مخي هغه حق پلورل يادهغه څخه دستبردار كيدل صحيح دى، چي طريقه يې په علم قرائض كې بيان سوې ده.

### حقوق عرفيه:

دحقوق دوهم ډول حقوق عرفيه دي، دنوموړو حقوقو څخه هغه حقوق مراد دي دكوعو ثبوت چي داصحاب حقوق لپاره دعرف او عادت پراساس باندي سوى وي.

نوموړي حقوق ددې اعتبار له مخي شرعى ده چي اسلامي شرعه دعرف او تعامل پر اساس باندي هغه مني، خود نوموړو حقوقو ماخذ عرف دى، او اسلامي شرعه نه ده، لكه حق مرور، حق شرب او حق تسبيح او داسي نور.

حقوق عرفیه خودوله لري .

### (۱) د شيانو څخه د انتفاع حق

يعني دمادي شيانو د منافع څخه د نفع د پورته کولو حق، که چيرې دغه انتفاع د يوې معلومي مودې لپاره وي نو دا جاري په توگه د هغه عوض اخيستل جواز لري، او د اجارې احکام ورباندې جاري کېږي، مثلاً د يوې معلومي مودې لپاره په مکان کې د سکونت څخه فائده پورته کول، نو د مالک لپاره داروا ده چې د دغه انتفاع عوض په دې ډول واخلې چې خپل مکان د معلومي مودې لپاره د ټاکل سوي کرایې له مخې چاته ورکړي .

خو که چيرې مالک دغه منفعت د هميشه لپاره منتقل کړي نو دا د دغه منفعت پلورل گڼل کېږي، او حنفي فقهاوو هم دغه د "بيع الحقوق المجردة" په نامه سره ذکر کړی دی، د نوموړي بيع د جواز اونه جواز په هکله د فقهاوو نظرونه بيل بيل دي، ځينو نوموړي بيع په مطلق ډول روا گڼلې ده، او ځينو بيا په مطلق ډول ناروا گڼلې ده، او ځينو بيا د ځينو حقوق مجرده بيع روا گڼلې ده او د ځينو حقوق مجرده بيع يې ناروا گڼلې ده .

زه په دې نظريه چې لومړی هغه صورتونه او د هغو احکام ذکر سي، کوم چې فقهاو بيان کړي دي، او وروسته بيا په دې هکله پريکړه وسي . واللّٰه سبحانه وتعالىٰ هو الموفق للصواب .

### مختلف حقوق

فقهاوو چې د دغه ډول کوم حقوق ذکر کړي دي، هغه په لاندې ډول دي :

(۱) حق مرور (۲) حق تعلی (۳) حق تسبیل (۴) حق شرب (۵) پر دیوال باندې

دلر کېدو د ایښوولو حق (۶) د دروازي د خلاصولو حق .

د حنفی فقه او د مشهور قول سره سم دغه ټول حقوق حقوق مجرده گڼل کېږي، چې بیع یې نه ده روا، د مالکي شافعی او حنبلي فقه او په کتابونو کې د مشهوره ده چې د زیاتره حقوقو عوض اخیستل جواز لري.

### د بیع تعریف

په حقیقت کې د نوموړي اختلاف اساس د بیع تعریف دی، کومو خلکو چې د بیع تعریف په دې ډول کړی دی چې "د مال تبادلې په مال سره" او مال یې د عین (مادي محسوس شي) سره خاص کړی دی، نو د هغوی په اند د حقوق مجرد بیع ناروا ده، ولې چې حقوق مجرد اعیان نه دي.

او کومو خلکو چې د بیع تعریف په عام ډول کړی دی، او منافع ته یې هم شامل کړی دی نو د هغو په اند د حقوق مجرد بیع روا ده.

### د شافعیانو مذهب

د شافعی فقه او په اند د بیع په تعریف کې د منفعت دائمی بیع هم شامله ده، او علامه ابن حجر الهيتمي د بیع تعریف په لاندې ډول کړی دی:

(عقد يتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الاتي لاستفادة ملك عين او منفعة موبدة)

"بیع یو داسې عقد دی چې په هغه کې د مال تبادلې په مال سره وي دراتلونکو شرطونو سره د دې لپاره چې د معلوم مادي شي ملکیت یا د هغه څخه ابدی منفعت تر لاسه سی"

علامه شرواني د ابن حجر الهيتمي د نوموړي عبارت د تشریح په بیانولو سره د "مؤبدة" تر قول لاندې داسې لیکي:

(قوله مؤبدة: كحق الممر اذا عقد عليه بلفظ البيع) حواشي الشرواني على تحفة المحتاج، ج ۴، ص ۲۱۵

علامه شریینی خطیب فرمایي:

(وحدده بعضهم بانه عقد معاوضة مالية يفيد ملك عين او منفعة على التاييد، فدخل بيع حق الممر ونحوه وخرجت الاجارة بقيد التاقيت فانها ليست بيعاً) -

”خينو فقهاوو د بيع تعريف په دې ډول كړيدى چې بيع د مالي معاوضې عقد دى په كوم سره چې پريوشې يا پر منفعت باندي د هميشه لپاره ملكيت حاصلېږي، په نوموړي تعريف كي د حق مرور او داسي نورو شيانو بيع داخله سوه، او هغه اجاره خارجه سوه چې د يوې محدودې مودې لپاره وي، هغه اجاره بيع نه گڼل كېږي“ -

ابن القاسم الغزي د ابو شجاع د متن په شرح كي ليكلي دي چې :  
(فاحسن ما قيل في تعريفه انه تمليك عين مالية بمعاوضة باذن شرعي، او تمليك منفعة مباحة على التاييد بثمان مالي ..... ودخل في منفعة تمليك حق البناء) -

”د بيع تر ټولو ښه تعريف دادى چې بيع د شريعت د اجازې له مخي بالعوض د يو مالي شى مالك جوړول دي، يا د مالي نرخ په بدل كي په دائمي ډول د مباح منفعت مالك جوړول دي ..... په منفعت كي د ودانۍ د حق مالك جوړول هم داخل گڼل كېږي“ -  
علامه باجوري د ابن القاسم الغزي تر نوموړي عبارت لاندي ليكي چې :  
( انما قال ”ودخل في منفعة“ لان المنفعة تشمل حق الممر، ووضع الاخشاب على الجدار ..... ولا بد من تقدير مضاف في كلامه بان يقال: ودخل في تمليك منفعة، ليناسب قوله ”تمليك حق البناء“ وصورة ذلك ان يقول له: بعثك حق البناء على هذا السطح مثلاً بكذا، والمراد بالحق الاستحقاق) -  
( حاشية الباجوري على شرح الغزي: ج: ۱ ص: ۳۴۰ )



”امام غزي ځكه (دخل في منفعة) ذكر كړى دى چې په منفعت كې دلاري د تيريدلو حق او پرديوال باندې دلر كيو دايسوړو لود حق داخل دى ..... ددوى په كلام كې د ضروري ده چې مضاف مقدر سى، يعنى عبارت تقدير په دې ډول وي چې (ودخل في تملك منفعة) ددې لپاره چې وړاندې كوم (تمليك حق البناء) دى هغه صحيح سى، بودانى د حق د مالك جوړولو صورت دادى چې يو كس بل ته داووايې چې ماسن تا پر لاس باندې پردغه سطح باندې دودانى دودانو لود حق د دومره اندازه نرخ په بدله كې پلورلي دي، او د حق څخه مراد استحقاق دى “ -

علامه شاطري په ”الياقوت النفيس“ كې ددغه تلخيص په لاندې ډول كړى دى:

(البيع لغة: مقابلة شيء بشيء، وشرعاً: عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين، او منفعة على التأييد، كما فى بيع حق الممر، ووضع الاخشاب على الجدار، وحق البناء على السطح) -  
(الياقوت النفيس فى مذهب ابن ادريس، ص: ۷۴)

”په لغت كې بيع د يوه شي په بل شي سره د تبادلې نوم دى، خود شرعي په اصطلاح كې د بيع تعريف په دې ډول دى چې د مالي معاوضې عقد د كوم په مرسته سره چې پريوشي يا پر منفعت باندې دائمي ملكيت حاصل سى، لكه د حق مرور بيع، پرديوال باندې دلر كيو دايسوړو لود حق بيع، او پر سطح باندې دودانى دودانو لود حق بيع “ -

ددغو فقهي عبارتونو څخه دا څرگندېږي چې د دائمي منفعت حق د شافعي فقه او په آند مال گڼل كې او راكړه وركړه يې جواز لري

د حنبليانو مذهب

د حنبلي فقه او په اندهم دا ډول ده: د علامه بهوتى د بيان سره سم د حنبليانو په آند د بيع تعريف په دې ډول دى چې:

(مبادلة عين مالیه ..... او منفعة مباحة مطلقاً، بان لا تختص اباحتها بحال دون آخر كمنع دار او بقعة تحفر بئراً، باحدهما، ای عين مالیه او منفعة مباحة مطلقاً ..... فيشمل نحو بيع كتاب بكتاب او بمنع في دار، او بيع نحو بمنع في دار كتاب، او بمنع في دار اخرى) -

(شرح منتهی الارادات: ج: ۲ ص: ۱۴۰)

”بيع ديوماليت درلودونكي شي تبادلہ ده يا دمطلق مباح منفعت تبادلہ ده چي اباحت يې ديو حال سره مخصوص نه وي، (دبل ماليت درلودونكي شي يا مطلق مباح منفعت سره) لکه دکورلار، يادمخکي هغه حصه چي په کومه کي چي څاه وکيندل سي، په دغو شيانو کي ديوشي په بل شي سره تبادلہ، يعنې يو طرف ته عين ماليت، او بل طرف ته منفعت مباحه، ..... له همدې امله دغه تعريف دغه ټولو صورتونو ته شامل دی.

د کتاب تبادلہ په کتاب سره، د کتاب تبادلہ په حق مرور سره، د حق مرور تبادلہ په کتاب سره، د يو کور د حق مرور تبادلہ د بل کور په حق مرور سره“ -

علامه مرداوي په ”الانصاف“ کي د بيع د متعددو تعريفاتو او پريزياتو باندې د اعتراضاتو څخه وروسته ليکي چي:

(وقال في الوجيز: ”هو عبارة عن تملك عين مالیه، او منفعة مباحة على التاييد، بعوض مالي“ ويرد عليه ايضاً: الربا والقرض، وبالجملة، قل ان يسلم حدقلت، لوقيل: هو مبادلة عين او منفعة مباحة مطلقاً، باحدهما كذلك على التاييد فيهما، بغير ربا ولا قرض، لسلم) -

(الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمراردي: ج: ۴ ص: ۲۶۰)

”په (الوجيز) کي يې ليکلي دي چي بيع په دائمي توکي د مالي عوض په بدل کي د ماليت درلودونکي شي يا د مباح منفعت د مالک جوړولونوم دی، پر دغه تعريف باندې درباو قرص په ذريعه سره اعتراض وارد يږي. او خلاصه د کلام داده چي هيڅ يو تعريف د اعتراض څخه خالي نه دی، زه وایم که چيري دا ټول تعريف وسي چي بيع درباو قرض څخه پرته په دائمي ډول ديول شي يا مطلق مباح منفعت په بدل کي ديوشي يا مطلق

مباح منفعت مالك جوړول دي، نو بيا اعتراض نه واردېږي.

علامه بهوتی په "كشف القناع" کی لیکلی دي:

( "ويصح ان يشتري ممرأ في ملك غيره" دارأ كان او غيرها "و" ان يشتري "موضعا في حائط يفتحه بابا" ان يشتري "بقعة في ارض يحفرها بئرا" بشرط كون ذلك معلوما، لان ذلك نفع مقصود، فجاز بيعه كالذور ويصح ايضا ان يشتري "علوبيت يبنى عليه بناينا موصوفا" اوليضع عليه خشبا موصوفا، لانه ملك للبائع، فجاز بيعه كالارض، ومعنى موصوفا اي معلوما ..... "وكذا لو كان البيت" الذي اشترى علوه "غير مبني اذا وصف العلو والسفل" ليكون معلوما، وانما صح لانه ملك للبائع، فكان له الاعتياض عنه "ويصح فعل ذلك" اي ما ذكر من اتخاذ ممر في ملك غيره، او موضع في حائطه يفتحه بابا، او بقعة في ارضه يحفرها بئرا، او علوبيت يبنى عليه بناينا، او يضع عليه خشبا معلومين "صلحا ابدأ" او موبدا، وهو في معنى البيع ..... "ومتى زال" البنيان او الخشب "فله اعادته" لانه استاجره لذلك "او" زال "لتغير ذلك" كهدمه اياه ..... "وله" اي لرب البيت "الصلح على زواله" اي ازالة العلو عن بيته "او" الصلح بعد انهدامه على "عدم عوده" سواء كان ماصالحه به مثل العوض الذي صولح به على وضعه او اقل او اكثر، لان هذا عوض عن المنفعة المستحقة له فيصح بما اتفقا عليه)

(كشف القناع للبهوتي: ج: ۳ ص: ۳۹۱، ۳۹۲)

"دېل په ملكيت كې ممر يعني د تيريدلو لار اخيستل روادې، هغه كه مكان وي او يابل خه وي دغه ډول د يوېل چاپه ديوال كې د دروازې دخلاص لولپاره مخصوصه برخه اخيستل او دېل چاپه مخكه كې د څاه د كيندلو ځاى اخيستل روادې، خو په دې شرط چې ځاى به معلوم وي، ولي چې دغه "منفعة مقصوده" دي، له همدې امله د مكانونو په شان د دوى بيع هم رواده، دغه رنگه د اهم صحيح ده چې د يو مكان يا كوټې لوړه برخه واخلي، د دې لپاره چې پر هغه باندي د دوى ترمينځ د ټاكل سوي اندازې سره سم ودانۍ جوړه سي يا لرگي كښيښوول سي. ولي چې علوي يعني لوړه برخه هم د بايع ملكيت گڼل كيږي.

له همدې امله دمخکې په شان دهغه بیع هم رواده، د موصوف دلفظ څخه مراد یعنې معلوم ..... دغه رنگه دهغه مکان علویعنی لوړه برخه هم اخیستل کیدلای سې کوم مکان چې لاتراوسه پورې نه وي ودان سوی،خوپه دې شرط چې د علواوسفل اوصاف به بیان سوي وي،ددې لپاره چې مبیع معلومه سې،د علودبیع دصحیح کیدلولا مل هم دادی چې هغه دبایع ملکیت دی،له همدې امله هغه داحق لري چې دهغه معاوضه واخلي، دغه رنگه ددائمي صلح په ډول هم نوموړي معاملات ترسره کول روادې،یعنی د بل په ملکیت کې لارجوړول،د دروازې د خلاصولولپاره د دیوال مخصوص ځای اخیستل،اودیوچاپه مخکې د څاه د کیندلوحق اخیستل یادودانی، د جوړولولپاره دیو مکان یا کوټې علویعنی لوړه برخه اخیستل،یاد معلومولرگیو داینبورولولپاره علوترلاسه کول، دغه صلح هم دبیع په حکم کې ده،اوکله چې د علویعنی لوړې برخې ودانی یا لرگی راپریوځي نو هغه داحق لري چې ددوهم ځل لپاره پر علویعنی لوړه برخه باندي ودانی، جوړه کړي اولرگی کښیردي،ځکه چې اخیستونکی د بدل په عوض کې داحق لري چې هغه باقی اویاته وساتی،اوبرابره خبره ده چې د علولرگی خپله راپریوځي یا دهغه دیوال د راپریوتلوله امله راپریوځي کوم دیوال چې هغه په کرایه باندي اخیستی وي،اویاد کومې بلي وجهې څخه راپریوتلی وي،مثلاً دمنهدم کولوله امله امکان مالک داکولای سې چې داخیستونکی سره دحق علودختم کولولپاره صلح وکړي،یاد علودانهدام څخه وروسته صاحب علوپردي خبره باندي صلح وکړي چې ددوهم ځل لپاره به ودانی نه ودانوي،او ندوی صلح که پردومره معاوضه باندي وي د څومره معاوضې په مرسته سره چې د علو صاحب دمالک څخه علواخیستې وي،اویادهغه څخه کمه وي،اویاهم دهغه څخه زیاته وي ولي چې دغه دمنفعت عوض دی،پرکوم باندي چې استحقاق ثابت سوی دی،نو پر څومره چې دوی رضاسي پرهغه باندي صلح رواده.



علامه ابن قدامه<sup>۲</sup> حنبلی فرمایي:

(ولا يجوز ان يبنى دكانا، ولا يخرج روشنا ولا سباطا على درب غير نافذ الا باذن اهله، ..... وان صالح اهل الدرب من ذلك على عوض معلوم جاز، وقال القاضي واصحاب الشافعي: لا يجوز، لانه بيع للهواء دون القرار، ولنا انه يبنى فيه باذنهم، فجاز، كما لو اذنوا له بغير عوض، ولانه ملك لهم، فجاز لهم اخذ عوضه كالقرار، اذا ثبت هذا، فانما يجوز بشرط كون ما يخرج منه معلوم المقدار في الخروج والعلو، وهكذا الحكم فيما اذا اخرجته الى ملك انسان معين لا يجوز بغير اذنه، ويجوز باذنه بعوض، وبغيره، اذا كان معلوم المقدار) -

(المعنى لابن قدامة: ج: ۵ ص: ۳۵)

”کومه لاره چی بل طرف ته وزي، په هغه کي دوکانچه جوړول، روښندان را ایستل، یا سباط (د بام پر مخ باندې راوتلې حصه چې د باران اود لمر څخه د حفاظت لپاره وي) جوړول، د دغه لاري یا کوڅې دا وسیدونکو د اجازې څخه پرته جواز نه لري ..... که چیرې کوڅې والا معلوم عوض واخلي او صلح وکړي نو بیا جواز لري، قاضي<sup>۳</sup> او شافعي<sup>۴</sup> فقهاء د افرمایي چې جواز نه لري، ځکه چې دغه د فضا بیع ده او د قرار بیع نه ده. زموږ دلیل دا دی چې که چیرې کوڅې والا د عوض څخه پرته اجازه ورکړي نو بیا جواز لري، همدا ډول که چیرې عوض واخلي او اجازه ورکړي نو هم روادۍ، ولې چې هغه کوڅه دهغو خلکو ملکیت دی نو ځکه هغه کولای سي چې عوض واخلي لکه څرنګه چې کولای سي چې د قرار عوض واخلي.

کله چې دومره خبره ثابته سوه نو په دې هم ځان پوهه کول په کار دي چې جواز د دې شرط له مخې دی چې په کوڅه کې څه هم زیاتوي نو د هغه اندازه اولور والی به معلوم وي دارنګه که چیرې یوکس داوغواري چې دیو معلوم کس په ملکیت کې روښندان راوباسي نو هم دا ډول حکم لري. چې د هغه د اجازې څخه پرته جواز نه لري، او د هغه په اجازه سره

رواگرزي، هغه اجازه که بالعوض وي او که بلاعوض وي، خو شرط دادی چی دهغه مقدار او اندازه به معلومه وي“

علامه ابن قدامة دا هم ليکي چي:

(ولايجوز ان يفتح في الحائط المشترك طاقا ولا بابا الا باذن شريكه، لان ذلك انتفاع بملك غيره، و تصرف فيه بما يضره به، ولايجوز ان يغرزه فيه وتدا، ولا يحدث عليه حائطا، ولا يستره، ولا يتصرف فيه نوع تصرف، لانه تصرف في الحائط بما يضره به، فلم يجز كنقضه ولايجوز له فعل شيء من ذلك في حائط جاره بطريق الاولى، لانه اذا لم يجز فيماله فيه حق، ففيما لاحق له فيه اولى، وان صالحه عن ذلك بعوض جاز) -

(المغنى لابن قدامة: ج ۵: ص ۲۶: كتاب الصلح)

” په مشترك ديوال کې د شريك دا جازې څخه پرته محراب يا دروازه خلاصول نه دي روا، ځکه چې دغه دبل دملکيت څخه انتفاع ده، او په ديوال کې دا ډول تصرف دی چې ديوال ته زیان رسوي، دا هم نه ده روا چې په مشترك ديوال کې مينځ ووهي، يا پر هغه باندي بل ديوال ووهي، اونه به هم دغه ديوال پټوي، غرض دا چې په مشترك ديوال کې به د شريك دا جازې څخه پرته هېڅ ډول تصرف نه کوي، ولي چې دغه په ديوال کې دا ډول تصرف دی چې ديوال ته زیان رسوي، له همدې امله نه ده روا، لکه څرنګه چې د مشترك ديوال ماتول نه دي روا، دخپل همسايه په ديوال کې دا ډول کړنه په طريق اولی سره جواز نه لري، ځکه چې کله دغه تصرفات په هغه ديوال کې جواز نه لري په کوم کې چې دده حق سته، نو په هغه ديوال کې په کوم کې چې دده حق نسته هلته په طريق اولی سره جواز نه لري، او که چيري عوض ورکړي اود نوموړو تصرفاتو څخه پريوه باندي د شريك يا همسايه سره صلح وکړي نو بيا تصرف جواز لري “



علامه ابن قدامه داهم فرمایي چي:  
(ولا يجوز ان يحفر في الطريق النافذة بئرا لنفسه، سواء جعلها لماء المطر، أو ليستخرج منها ما ينتفع به ولا غير ذلك ... ولو صالح أهل الدرب عن ذلك بعوض جاز) -  
(حواله سابقه: ج ۴: ص ۱۳۵)

### د مالکیانو مذهب

د مالکی فقهاوو په آند د بیع مشهور تعریف هغه دی کوم چي د ابن عرقه لور ته منسوب دی چي:  
(عقد معاوضة على غير منافع، ولا متعة لذة)  
(مواعب الجليل للخطاب: ج ۴: ص ۲۲۵)  
”بیع دارنگه عقد معاوضه دی چي پر منافع باندي تر سره نسی اونه هم دلذت د ترلاسه کولو لپاره وي. د دغه تعریف څخه اجاره او کرایه داري خارجيږي، ولی چي په هغو دواړو کي پر منافع باندي عقد تر سره کيږي، نکاح هم د دغه تعریف څخه وتلې ده، ځکه چي نکاح دلذت حاصلولو لپاره کيږي، د دغه تعریف ظاهري الفاظ پردې دلالت کوي چي د مالکیانو په آند یواځي د مادي شیانو بیع کیدلای سی او د حقوقو او منافع بیع نسی کیدلای. خود دغه تعریف پر خلاف د مالکی فقهاوو په آند د ځینو داسي بیوع جواز تر سترگو کيږي د کومو انتها چي د حقوقو او منافع بیع گڼل کيږي، څرنگه چي د مالکیانو په آند د حق تعالی بیع رواده همدا ډول په دیوال کي د لرگیو د بنخوولو د حق بیع هم رواده. علامه دردیږي ”الشرح الكبير“ کی لیکي:

(”وجاز“ بیع ”هواء“ بالمد، ای فضاء ”فوق هواء“ بان یقول شخص لصاحب ارض یعنی عشرة اذرع مثلاً فوق ما تبنيه بارضك ”ان وصف البناء“ الاسفل والاعلى لفضا او عادة للخروج من الجهالة والغرر ويملك الاعلى جميع الهواء الذي فوق بناء الاسفل ولكن ليس له ان يبني ما دخل عليه الا برضا الاسفل ... ”و“ جاز عقد على ”غرز جذع“ ای جنسه، فيشمل المتعدد ”في حائط“ لآخر يباعاً واجارة. وخرق موضع الجذع على المشتري او المکتری) -  
(الدسوقي على الشرح الكبير: ج ۳: ص ۱۱۳)

د فضا څخه لوړ د فضابیع رواده، لکه یوکس دمخکي مالک ته داوایي چې تاسو پر خپله مخکه باندي کومه ودانۍ و دانوئ، دهغه څخه لوړ پس ذراع فضائپر ما باندي وپلورئ خود جواز شرط یې دادی چې په الفاظوکی او یادعرف او عادت پر اساس به دلاندي اولوړو مکانونو اوصاف ټاکل کېږي ددې لپاره چې بیع د جهالت او غرر څخه ووزي، دلور منزل څښتن دلاندي ودانۍ څخه لوړ د ټولي فضا مالک گرزوي، البته دلور وال لپاره دانه ده روا چې هغه دلاندي والا درضائیت څخه پرته دهغه په حدکي تعمیر وکړي.

اودبل پردیوال باندي د لرگیو د اېښوولویع کول یا په اجاره اخیستل روادې، او پردیوال باندي چې چیري هم لرگی کښېښوول سي دهغه ځای پریکول، ماتول داخیستونکي یا کرایه دار لپاره روادې.

علامه خطاب د دغه مسئلې د ذکر کولو څخه وروسته لیکي چې:

(ولا يجوز لمبتاع الهواء بيع ما على سقفه الا باذن البائع، لان الثقل على حائطه ..... ويفهم منه انه ملك ما فوق بناء من الهواء الا انه لا يتصرف فيه لحق البائع في الثقل) -

(مواهب الجليل: ج: ۴ ص: ۶۷۶)

”د فضا اخیستونک % لپاره دانه ده روا چې دخپل بام لوړه فضا دبایع دا جازې څخه پرته پرېل چا باندي وپلوري، ځکه چې دلور مکان بوج هم دبایع پردیوال باندي راځي ..... ددې څخه دا معلومېږي چې فضا اخیستونکی خودخپل مکان دلوري فضا مالک جوړسو خو پر دیوال باندي دبوج اچولو چې دبایع کوم حق دی دهغه له امله دبې په فضا کي د تصرف کولو حق نه لري. علامه موافق پردغه باندي دا ډول زیاتوالی کړی دی چې:

(يجوز في قول مالك شراء طريق في دار رجل، وموضع جذوع من حائط يحملها عليه اذا وصفها) -

(التاج والاکلیل للمواق بهامش الخطاب: ج: ۴ ص: ۲۷۵)

دامام مالک د "المدونة الكبرى" څخه دا څرگندېږي چې ددوی په آند د حق شرب بیع روا ده، په المدونة الكبرى کې راغلي دي چې:

(قلت: ارئیت ان بعت شرب يوم، ایجوز هذا ام لا؟ قال: قال مالک: هو جائز قلت: فان بعت حظی، بعت اصله من الشرب، وان مالی فيه يوم من اثني عشر يوماً، ایجوز فی قول مالک؟ قال: نعم قلت: فان لم ابع اصله، ولكن جعلت ابيع منه السقی، اذا جاء یومی بعت ما صار لی من الماء ممن یسقی به، ایجوز هذا فی قول مالک؟ قال: نعم) -

(المدونة الكبرى: ج: ۱۰ ص: ۱۲۱، ۱۲۲)

"معارض وکړی چې ستاسو څه نظر دی که چیرې زه دیوې ورځې حق شرب وپلورم نو رواده او که نه؟ امام مالک وفرمایل چې رواده، معارض وکړی چې که چیرې زه خپله حصه وپلورم نواصل حق مې وپلوری او حال دادی چې زما لپاره په دوولسو ورځو کې یوه ورځ ده، آیا بیا هم دغه بیع دامام مالک د قول د اعتبار له مخې رواده؟ هغوی وفرمایل چې هو، معارض وکړی چې که چیرې زه اصل حق نه وپلورم بلکه دیوې ورځې اوبه وپلورم، مثلاً کله چې زما ورځ او نوبت وي نو په هغه ورځ چې څومره اوبه وي هغه اوبه وپلورم، نو آیا دغه دامام مالک د قول له مخې خواز لري؟ هغوی وویل چې هو" -

ددغو عبارتونو څخه دا څرگندېږي چې د مالکي فقه او په آند د دغو حقوقو بیع رواده، او دا امکان نه لري چې نوموړې عبارات د اعیانو پریع باندې محمول سي د کومو سره چې دغه حقوق پرې لري، ځکه چې د حق شرب بیع په دغه مسئله کې داو بود بیع څخه په جلا ډول ذکر سوې ده، او دواړو ته په جلا جلا عبارتونو کې جائز ویل سوي دي، او حال دادی چې د حق شرب حصه حق مجرد دی، او بل دا چې د مالکيانو په آند د مجرد فضا بیع نه ده روا، مگر نه په هغه صورت کې چې دودانی د غرض له مخې وي.

په "المدونة الكبرى" کې راغلي دي:

(قلت: ارئیت ان باع عشرة اذرع من فوق عشرة اذرع من هواء، هوله، ایجوز هذا فی قول مالک؟)

قال: لا يجوز هذا عندی، ولم اسمع من مالك فيه شيئاً، الا ان يشترط له بناء يبنيه، لان يبنى هذا فوقه، فلا باس بذلك) - (المدونة الكبرى: ج: ۱۰ ص: ۵۱)

”معارض وکړی چې ستاسو په دې اړه څه نظر دی چې که چیرې یوکس په خپله فضا کې تر لسو ذراعو څخه لوړ لس ذراع فضاو پلوري، آیا دا ډول کړنه دامام مالک د قول له مخې جواز لري؟ هغوی وفرمایل چې زما په آند دا ډول کړنه جواز نه لري، اوما په دې هکله دامام مالک څخه څه نه دي اوریدلي.

خو که چیرې دا شرط ولگول سي چې دفضا مالک د لټه ودانۍ جوړه کړي، ددې لپاره چې اخیستونکی وکولای سي دهغه څخه ودانۍ جوړه کړي، نویا په دې بیع کې څه خرج نسته؟ علامه زرقانی د منفعت بیع هم د بیع د اقسامو څخه بولي، هغه لیکي چې:

(البيوع جمع بیع و جمع لاختلاف انواعه، لبيع العين، وبيع الدين، وبيع المنفعة) -

(شرح الزرقانی علی الموطأ: ج: ۲ ص: ۲۵۰)

ددغو تر لور عبارتونو څخه دا څرگندېږي چې کوم منافع ابن عرفه د بیع د تعریف څخه ایستلي دي هغه موقت منافع دي، کومو ته چې اجاره یا کرایه داري ویل کېږي، او ترکومه چې د منافع موبده یعنې دائمي منافع تعلق دی نود هغو بیع د مالکیانو په آند هم روا ده. واللّه اعلم د حنفیانو مذهب

د حنفی فقهانو په آند د بیع مشهور تعریف په دې ډول دی چې ”د مال تبادله په مال سره کول“ (البحر الرائق: ج: ۵ ص: ۲۵۲) او ځینو فقهانو بیا دا ډول تعریف کړی دی چې ”د یو مرغوب شي تبادله کول په یو بل مرغوب شي سره“ (بدائع الصنائع: ج: ۵ ص: ۱۳۳) خود حنفیانو په آند د مرغوب شي څخه مال مراد دی، ولي چې علامه کاساني چاچي د بیع نوموړی تعریف کړی دی، بل ځای لیکلي دي چې:

”بیع په مال سره د مال د تبادلې نوم دی“ (بدائع الصنائع: ج: ۵ ص: ۱۴۰) -

دغه رنگه صاحب الذر المختار په شرح ملتقى الابحر کې دا وضاحت کړې دى چې  
مرغوب شى مال دى .

### د مال تعريف

د مال د تعريف په هکله د فقهاوو عبارتونه مختلف دي، علامه ابن عابدين ليکي :  
( المراد بالمال ما يميل اليه الطبع، ويمكن اذخاره لوقت الحاجة، والمالية تثبت بتمول  
الناس كافة، اوبعضهم، والتقوم يثبت به وباباحة الانتفاع به شرعاً ) - ( ردالمحتار: ج: ۴: ص: ۳ )  
”د مال څخه مراد هغه شى دى چې دهغه لورته طبيعت مائل وي او دار تيا تروخت پوري  
دهغه ذخيره کول ممکن وي، او ماليت د ټولو خلکو يا د ځينو خلکو د مال د جوړولو څخه  
ثابتېږي، او تقوم د ماليت جوړولو په مرسته سره هم ثابتېږي او شرعاً دده څخه په انتفاع  
اخيستلو سره هم حاصلېږي “ .

وروسته علامه ابن عابدين په ” الحاوى القدسي “ کې نقل کړي دي چې:  
( المال اسم بغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي، وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار ) -  
( ردالمحتار: ج: ۴: ص: ۳ ) .

”مال د غير انسان نوم دى چې دانسان د مصالحو لپاره پيدا سوې وي، او داممکن وي چې  
هغه په خپل حفاظت کې واخيستل سي او په هغه کې دخپلي خوښۍ سره سم تصرف  
وسي “ .

په نوموړو دواړو تعريفونو کې هيڅ يو تعريف داسي نه دى چې بيع په اعيانو کې حصر کوي  
او حقوق يادائمي منافع صراحةً د بيع د تعريف څخه باسي، خود ”الذر المختار“ مصنف  
علامه علاء الدين الحصفكى د ”ملتقى الابحر“ په شرح کې دا ډول تعريف کړى دى چې  
بيع يواځې په اعيانو کې حصر کوي، هغه ليکي چې :

(والمراد بالمال عين يجرى فيه التنافس والابتدال)

(الدر المنقى بهامش مجمع الانهر: ج: ۲: ص: ۳)

د مال په تعريف كې ددې خبرې صراحت چې په كارده چې هغه دا عيانو څخه وي، كه څه هم د علامه حنفی څخه پرته ديوبل حنفی فقيه سره دا ډول وضاحت نسته، خود متاخرينو حنفيانو د كلام او ددوی د تعريفاتو څخه ددې خبرې استنباط كړي چې د مال په تعريف كې عينيت ددوی په آن د ملحوظ دی، له همدې امله شيخ مصطفى الزرقاء پر دغو تعريفاتو باندې په تنقيد كولو سره د مال يو بل تعريف كړی دی، هغه ليكي:

(المال: هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس) -

(الفقه الاسلامی وادلتہ لوهبة الزحيلي: ج: ۴ ص: ۳۳۵)

د دغو دواړو تعريفونو تقاضا دا ده چې مال به په مادي شيانو كې محدود وي، منافع او حقوق مجرده ته به شامل نه وي، له همدې امله حنفی فقه او د منافع او حقوق مجرده د بيع په نه روا والي سره تصريح كړې ده او دا يې په واضح ډول ويلي دي چې د حق تعلي بيع نه ده روا، علامه كاساني ليكي:

(سفل وعلويين رجلين انهدما، فباع صاحب العلو علوه لم يجز، لان الهواء ليس بمال) -

(بدائع الصنائع: ج: ۵ ص: ۱۴۵)

صاحب هدايه ليكي چې (لأن حق التعلی ليس بمال، لان المال ما يمكن احرازه) فتح القدير: ج: ۵ ص: ۲۰۴ دغه رنگه د حق تسهيل په نه روا والي سره هم حنفی فقه او د تصريح كړې ده، او مادانه دي ليدلي چې يو حنفی فقيه دي د حق تعلي او حق تسهيل د جواز حكم وركړی وي.

(رد المحتار: ج: ۴ ص: ۱۳۲)

خو ځينو حنفی فقها: بيا د حق مرور او حق شرب بيع روا گڼلې ده، نو په دې هکله چې فقه او څه ليکلی دي، موږ به په پياوړتوب وپاڼوو.



## د حنفیانو په آند د حق مرور بیع

د حق مرور د بیع په حقله د حنفی فقهپوهو څخه دوه روایتونه دي، لومړی یې د "زیادات" روایت دی په کوم کې چې نوموړې بیع ناروا گڼل سوې ده، او دوهم روایت د "کتاب القسمة" دی په کوم کې چې نوموړې بیع روا گڼل سوې ده، صاحب هدایه لیکي: ("وبیع الطريق وهبته جائز، وبيع مسيل الماء وهبته باطل" والمسئلة تحتمل وجهين: بيع رقبة الطريق والمسيل، وبيع حق المرور أو التسييل، فان كان الاول فوجه الفرق بين المسئلتين ان الطريق معلوم، لان له طولاً وعرضاً معلوماً واما المسيل فمجهول، لانه لا يدري قدر ما يشغله من الماء، وان كان الثاني ففي بيع حق المرور روايتان، ووجه الفرق على احدهما بينه وبين حق المرور حق التعلی على احدى الروایتين ان حق التعلی يتعلق بعین لا تبقى، وهو البناء، فاشبهه المنافع - اما حق المرور يتعلق بعین تبقى وهو الارض، فاشبهه الاعیان) - (فتح القدیر: ج: ۵ ص: ۲۰۵)

"دلاري بیع او دهغه هبه روا ده، او دویالې بیع او هبه باطله ده، ددغه مسئلې دوه صورتونه کیدلای سي: د اصل لاري او ویالې بیع - پر لاره باندي د تللو د حق او داو بودی هو لود حق بیع - که چیري لومړی صورت مرادوي نو په دواړو مسئلو کې د فرق وجهه داده چې لاره معلومه ده، ځکه چې دهغه اوږدوالی او پلنوالی معلوم دی، او داو بودی هو لو ځای مجهول دی، ځکه چې دانه وي معلومه چې اوبه څومره اندازه مخکې مشغولوي، که چیري دوهم صورت مرادوي نو د حق مرور په هکله دوه روایتونه موجود دي، د کوم روایت له مخې چې د حق مرور بیع روا گڼل سوې ده دهغه پر اساس د حق مرور د بیع او د حق مسیل د بیع تر مینځ فرق دادی چې حق مرور معلوم او معین دی، ولي چې هغه د معلوم ځای سره اړه لري چې لاره ده، او تر څو پوري چې د بام دویالې تعلق دی نو هغه د حق تعلی په شان ده، او د مخکې حق مسیل مجهول دی، ولي چې دهغه محل مجهول دی او دیو روایت پر اساس د حق مرور او حق تعلی تر مینځ د فرق وجهه داده چې حق تعلی دیو داسی شی سره تعلق لري

چې بقا نه لري يعنی وداني، له همدې امله حق تعلی د منافع سره مشابه سو، او حق مرور دیوداسی شي سره تعلق لري چې هغه شی بقا لري، یعنی مخکې، له همدې امله حق مرور داعیان سره مشابه سو.

علامه ابن همام پردغه فرق باندې اعتراض کړی دی، هغه دا وایی لکه څرنګه چې دهغه شی بیع کېږي کوم چې بقا لري همدا ډول دهغه شی بیع هم کېږي کوم چې بقا نه لري، له همدې امله د بقا درلودونکو اعیان او بقا نه درلودونکو اعیانو ترمنځ فرق کول صحیح نه دی، وروسته علامه ابن همام یو بل فرق بیان کړی دی او هغه په لاندې ډول دی:

(ان حق المرور يتعلق برقبة الارض، وهي مال هو عين، فما يتعلق به يكون له حكم العين، اما حق التعلی فحق يتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال) - (فتح القدير: ج ۵ ص: ۲۰۶)  
"حق مرور دمخکې سره اړه لري، او مخکې یوداسی مال دی چې مادي او محسوس دی له همدې امله هغه حق هم د عين حکم لري کوم حق چې دمخکې سره تعلق لري، ددې په خلاف حق تعلی یوداسی حق دی چې دفضا سره تعلق لري، اوفضا عين مال نه دی." - فقيه ابوالليث د "زيادات" روایت صحیح ګڼلی دی، په کوم کې چې د حق مرور بیع ناروا ګڼل سوې ده، ځکه چې د حقوق مجردة بیع نه ده روا، خو په "الدر المختار" کې ذکر سوي دي چې زیاترو مشایخو د جواز روایت اختیار کړی دی. ابن عابدین تردغه لاندې لیکي:

(قوله: "وبه اخذ عامة المشايخ" قال السائحاني: وهو الصحيح، وعليه الفتوى، مضمرة: والفرق بينه وبين حق التعلی حيث لا يجوز، هو ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض، وهي مال هو عين، فما يتعلق به له حكم العين، اما حق التعلی فمتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال) - (در المختار: ج ۴ ص: ۱۳۲)

”د صاحب الدار المختار د دغه قول په هکله چې (وبه اخذ عامّة المشائخ) علامه سانحاني<sup>۲</sup> لیکي چې همدغه صحیح قول دی او پر دغه باندې فتویٰ ده، حق مرور او حق تعلی کوم چې ناروادی د دوی دواړو تر مینځ فرق دادی چې حق مرور یو داسې حق دی چې دمخکې سره تعلق لري او مخکې عیني مال دی، له همدې امله هغه حق هم دعین حکم لري کوم حق چې د مخکې سره تعلق لري، د دې په خلاف حق تعلی د فضا سره تعلق لري او فضا عین مال نه دی د دغه تفصیل څخه دا څرگندېږي چې دمتأخرونو حنفی فقه او په اندراج دادی چې د حق مرور بیع رواده، ولي چې حق مرور یو داسې حق دی چې دعین سره تعلق لري، له همدې امله ده ته د بیع په جواز کې دعین حکم ورکول کېږي، د اصل پر اساس مناسبه داوه چې د حق تسبیل بیع هم جائز ګڼل سوې وای، ولي چې هغه هم یو داسې حق دی چې دعین سره تعلق لري یعنې دمخکې سره، خو فقه او د حق تسبیل د بیع څخه منع کړې ده، ځکه چې داوږ د بهولو محل مجهول دی، له دې امله یې منع نه ده کړې چې دغه د حق مجرد بیع ده، لکه څنګه چې د صاحب هدایه د بیان سوي علت څخه دا معلومېږي، د دغه علت تقاضا داده چې که چیرې داوږ د بهولو د محل جهالت په متعین کولو سره دفع سي او اوبه د متعین محل څخه تجاوز ونه کړي نو د حق تسبیل بیع هم رواده.

### د حق شرب بیع

د حق شرب د بیع په هکله د حنفی فقه او اقوال مختلف دي، د حنفی مسلک ظاهر روایت دادی چې د حق شرب بیع نه ده روا، وروسته زیات شمیر مشایخو د عرف پر اساس د حق شرب بیع روا ګڼلې ده، په رد المحتار او داسې نورو کې د عدم جواز فتویٰ ده، خو که چیرې په جدې نظر سره وکتل سي نو دا څرګندېږي چې کومو فقه او و چې د حق شرب بیع د عرف د موجودیت سره سره ناروا ګڼلې ده نو هغوی د غر او جهالت له امله ناروا ګڼلې ده، نه له دې امله چې حق شرب مال نه دی.

امام سرخسي ليکي چي:

(بيع الشرب فاسد، فانه من حقوق المبيع بمنزلة الاوصاف، فلا يفرد بالبيع ثم هو مجهول في نفسه غير مقدور التسليم، لان البائع لا يدري ابجرى الماء ام لا؟ وليس في وسعه اجراؤه قال: "وكان شيخنا الامام يحكي عن استاذة انه كان يفتي بجواز بيع الشرب بدون الارض، ويقول: فيه عرف ظاهر في ديارنا بنسف، فانهم يبيعون الماء" فللعرف الظاهر كان يفتي بجوازه، ولكن العرف انما يعتبر فيما لانص بخلافه، والنهي عن بيع الغررنص بخلاف هذا العرف فلا يعتبر) -

(مبسوط السرخسي: ج ۱: ص ۱۲۵)

"د حق شرب بيع فاسده ده، ولي چي دغه دمبيع د حقوقو څخه گنل کيږي، او د مبيع حقوق دمبيع داوصافوپه درجه کې دي، له همدې امله په ځانگړي ډول دهغه بيع نه سي کيدلای، او حق شرب في نفسه مجهول دی، دهغه پر حواله کولو باندې قدرت نه سته، ولي چي بايع دانه پيژني چي اوبه بهيري او که نه؟ او داوبو بهول دهغه په اختيار کې نه دي. او زمونږ شيخ امام دخپل استاذ څخه نقل کوي چي هغوی دمخکې څخه پرته د حق شرب د بيع د جواز فتوی ورکوله، او داې فرمايل چي په دې هکله زمونږ په سنيمه "نسف" کې واضح عرف موجود دی چي خلك اوبه پلوري، غرض داچي د واضح عرف پر اساس باندي هغه د حق شرب د بيع د جواز فتوی ورکول، خو عرف هلته معتبر دی چيري چي د عرف په خلاف نص نه وي موجود، او د بيع غرر څخه ممانعت کوونکی حديث ددغه عرف په خلاف صحيح او صريح نص دی، له همدې امله عرف دمنلو وړ نه دی."

امام سرخسي د عدم جواز دوه سببونه بيان کړي دي، لومړی داچي شرب دمبيع د حقوقو څخه دی نو دهغه بيع په ځانگړي ډول نسي کيدلای، او دوهم سبب داچي د شرب په بيع کې دوکه او جهالت موجود دی نو کله چي جواز ورکوونکو په ښکاره عرف سره استدلال وکړي امام سرخسي ددوی په رد کې يواځې د غرر او جهالت خبره ياده کړه، او وييل چي عرف د اصلاحيات نه لري چي له امله يې غرر ته رواوييل سي دکوم غرر څخه چي په نص کې

ممانعت راغلی دی، دایې نه وویل چې عرف قابل نه دی چې له امله یې د حقوقو بیع روا سي. علامه ابن همام هم دا ډول وضاحت کړی دی اولیکي:

(ثم بتقدير انه حظ من الماء فهو مجهول المقدار فلا يجوز بيعه وهذا وجه منع مشايخ بخاري بيعه مفردا) (فتح القدير: ج: ۵: ص: ۲۰۵)

”بيا پردغه تقدير باندي چي شرب داو بوديوې حصي نوم دي او مقدار يې مجهول دي له همدې امله يې بيع نه ده روا، نوځكه د بخارا مشايخوپه مستقل ډول د دغه بيع څخه منع كړې ده“.

د علامه بابر تي عبارت د ابن همام څخه زيات صريح دي، هغه ليكي:

(وانما لم يجز بيع الشرب وحده في ظاهر الرواية للجهالة، لا باعتبار انه ليس بمال) - (العناية بهامش الفتح: ج: ۵: ص: ۲۰۴)

امام سرخسي دوه ځل نوموړې مسئله په كتاب المزارعة كي په زيات تفصيل سره ذكر كړې ده، او په پای كي يې دهغو متأخرينو مشايخو قول ذكر كړی دی چې د عرف له امله بيع شرب روا بولي، او دهغو پر قول باندي يې هيڅ ډول تنقيد نه دی كړی، هغه ليكي:

(وبعض المتأخرين من مشايخنا أفتى ان يبيع الشرب وان لم يكن له ارض للعادة الظاهرة فيه في بعض البلدان، وهذه عادة معروفة بنسب. قالوا: انما يجوز الاستصناع للتعامل، وان كان القياس ياباه. فكذا يبيع الشرب بدون الارض) -

(مبسوط السرخسي: ج: ۲۲: ص: ۱۷۱)

حنفي فقهاووچي د بيع شرب په هکله څه ليکلي دي دهغه څخه د حقوقوپه مسئله كي بعينه هغه خبري معلومي کومي چي د حق مرور او د حق تسهيل د بيع په مسئله كي د بحثونو څخه معلومي سوي دي، خلاصه يې داده چي که چيري حق د يو عين مال سره متعلق وونويي يې روا ده خو په دې شرط چي مانع به موجود نه وي لکه غرر او جهالت او داسي نور.



ځینو متأخرینو حنفیانو د الیکلی چي دکومو حقوقو بیع نه ده روا لکه حق تعلی، حق تسبیل او حق شرب، دهغو عوض اخیستل خودبیع دطریقې له مخې جواز نه لري، خودصلح د طریقې له مخې بیادهغو عوض اخیستل جواز لري.

علامه خالداتاسي د مال په بدل کي دوظائفو څخه دلاس اخیستني اودست برداری د مسئلې د ذکر کولو څخه وروسته لیکي:

(اقول: وعلى ما ذكره من جواز الاعتياض عن الحقوق المجردة بمال ينبغي ان يجوز الاعتياض عن حق التعلی وعن حق الشرب وعن حق المسيل بمال لان هذه الحقوق لم تثبت لاصحابها لاجل دفع الضرر عنهم بل ثبتت لهم ابتداء بحق شرعی فصاحب حق العلو اذا انهدم علوه، قالوا: ان له حق اعادته كما كان، جبراً عن صاحب السفل، فاذا نزل عنه لغيره بمال معلوم ينبغي ان يجوز ذلك على وجه الفراغ والصلح، لا على وجه البيع، كما جاز النزول عن الوظائف ونحوها - لا سيما اذا كان صاحب حق العلو فقيراً قد عجز عن اعادته علوه، فلولم يجر ذلك له على الوجه الذي ذكرناه، يتضرر فليتامل وليحر) -

”زه وایم چي د مال په صورت کي د حقوق مجردة د عوض اخیستلو جواز چي فقهاوو ذکر کړی دی دهغه پراساس باندي مناسبه داده چي د حق تعلی، حق شرب او د حق تسبیل مالي عوض اخیستل هم رواسي، ځکه چي دغه حقوق د اصحاب حقوق لپاره د دفع ضرر په خاطر نه دي ثابت سوي، بلکه د اصحاب حقوق لپاره یې ثبوت ابتداء د شرعي حق پراساس سوی دی، نوکه چاته حق علو حاصل وي که چيري دهغه علو منهدم سي نو د دوه ځل لپاره دا حق لري چي علو ودانه کړي، لکه څنگه چي مخکي دده علوه، نوکه چيري هغه کس د مال په بدل کي د بل کس لپاره د علو څخه لاس واخلي نو مناسبه داده چي د صلح په ډول نوموړې بیع جائز سي، دبیع په ډول جائزه سي، لکه څنگه چي دوظائفو د حق څخه دست برداري کیدلای سي په خاص ډول هغه مهال کله چي د حق علو والا کس دارنگه نادار او تنگ دست وي چي د دوه ځل لپاره د علو ودانولو



څخه عاجزوي، ولې چې که چیرې دنوموړې طريقې له مخې دده لپاره د حق علو عوض اخیستل جائز نسي نوده ته زیان رسیږي -

دادهغو بحثونو خلاصه ده کوم چې دمنافع دبیع اوداعیان سره دتعلق درلودونکو حقوقو دمسئله په هکله ترسترگو کیږي -

### ددغه نوع دحقوقوداحکامو خلاصه

دوراندې تلوو څخه مخکې به مناسبه داوي چې دهغو فقهې عبارتونو خلاصه درج سی کوم چې مخکې ذکر سول -

(۱) دبیع دتعریف په هکله دفقهاووترمینځ اختلاف موجود دی، شافعي اوحنبلي فقهاء د مبیع دعین کیدلو شرط نه لگوي، بلکه ددائمي اوموبده منافع بیع هم روا بولي، دمالکي فقهاوودځینو فروعاتو څخه هم داډول څرگندیږي -

(۲) حنفي فقهاء که څه هم په بیع کې دمبیع دعین کیدلو شرط لگوي خودحق مروربیع یې روا گڼلې ده اوعلت یې دایبان کړی دی چې دایوداسي حق دی چې دعین سره تعلق لري، نوپه بیع کې ده ته هم دعین حکم ورکول کیږي -

(۳) ددې څخه داڅرگندیږي چې داعیان سره تعلق درلودونکي حقوق دحنفیانوپه آندمهغه حکم لري کوم حکم چې اعیان لري، یعنی دحقوقوبیع رواده خوپه دې شرط چې دبیع څخه به کوم بل مانع موجود نه وي لکه دوکه او جهالت -

(۴) کوم حقوق چې داعیانوسره تعلق نه لري لکه حق تعلی، دهغوبیع دحنفیانوپه آند نه ده روا، خود صلح لاري څخه یې عوض اخیستل روا دي، لکه ځیني متأخرین فقهاء چې دا ډول ویناکوي -

دنوموړو څلورونکتوپه رڼاکي مونږ داویلاي سوچي کوم حقوق عرفیه چې داعیانوسره

تعلق لري دهغو ببيع د ائمه ثلاثه په آند جواز لري، او د حنفیانو په آند جواز نه لري، حنفي فقهاء دا وايي چي د حقوق مجرده عوض اخیستل جواز نه لري، خودغه حکم د حنفیانو په آند په عام ډول نه دی، لکه څنگه چي د اډول و هم د الفاظو څخه کيږي، بلکه حنفیان د دغه حکم څخه دا عیانوسره تعلق درلودونکي ځين حق استثناء کوي، او په اموال کي د ځينو شيانو په داخلولو کي عرف زيات مداخلت لري، له همدې امله لکه څنگه چي علامه ابن عابدین فرمايي چي ماليت دخلکو د مال په جوړولو سره ثابتيږي، نو کله چي په عرف کي نرخ درلودونکي مال ومنل سي او خلک دهغو سره د اموال په شان معامله کوي نو پکار ده چي بيع يې د لاندنيو شرطونوله مخي رواسي :

- (۱) هغه حق به فعلاً ثابت وي او داسي به نه وي چي په راتلونکي کي به متوقع وي .
- (۲) هغه حق به د صاحب حق لپاره اصالةً ثابت وي او د دفع ضرر لپاره به ثابت نه وي .
- (۳) هغه حق به داسي وي چي د يو کس څخه د بل کس لور ته منتقل کيدلای سي .
- (۴) په تحديد کولو سره به دهغه حق تحديد کيږي، او غرر يا جهالت لږه به مستلزم نه وي .
- (۵) د سوداگرو په عرف کي به دراکړه ورکړي په لږ کي هغه حق د اموال او اعيان حيثيت لري .

د حقوق عرفيه دوهم قسم ته مونږ د "حق اسبقيت" نوم ورکولای سو، د حق اسبقيت څخه مراد دادی چي پرمباح الاصل شي باندي تر ټولو مخکي د قابض کيدلو له امله چي انسان ته کوم حق حاصليږي يا د دغه مال سره کوم خصوصيت حاصليږي، هغه ته حق اسبقيت ويل کيږي، مثلاً د افتاده مخکي په قابل استعمال جوړولو سره د مالک جوړيدلو حق حاصليږي .

ځينو شافعي او حنبلي فقهاوو د دغه حق د بيع مسئله هم ذکر کړې ده او پر دغه خبره خو د ټولو فقهاوو اجماع ده چي کله انسان يوه ناآباد ده او ويرانه مخکه قابل استعمال

وگرزوي نود هغه مالک جوړېږي، پرافتاده او ویراني مځکي باندې یواځې د نښې په لگولو سره انسان ته ملکیت نه حاصلېږي، البته حق تملک ورته حاصلېږي، نوکه چیرې یوکس په یوه مځکه کې نښه ولگول نود نور وپه مقابل کې دی زیات حق لري چې دغه مځکه د کښت وړ وگرزوي، شافعي فقهاء په دغه مسئله کې اختلاف کوي چې د نښې په لگولو سره چې د کښت دقابل جوړولو کوم حق انسان ته حاصلېږي د هغه حق بیع رواده او که نه؟ علامه رملی<sup>۱</sup> په "نهاية المحتاج" کې لیکي:

(من شرع فی عمل احياء ولم يتمه، کحفر الاساس، او علم علی بقعة بنصب احجار، او غرز خشبا، او جمع ترابا، وخط خطوطا، فمحجر علیه ای مانع لغيره منه بما فعله، بشرط کونه بقدر کفایته وقادر علی عمارته حالا، وحينئذ هو احق به من غيره اختصاصا لاملکا..... لکن الاصح انه لا یصح بیعه ولا هبته، کما قاله الماوردي، خلافا لدارمي، لمامن انه غیر مالک حق التملک لا یباع کحق الشفعة والثانی یصح بیعه وکانه باع حق الاختصاص) -

(نهاية المحتاج للرملي: ج: ۵ ص: ۲۳۶)

"کوم کس چې دقابل استعمال جوړولو عمل شروع کړي خو پوره یې نه کړي، مثلاً بنیاد (د دیوال بیخ) یې وکیندی، یا یې ډبرې ودرولې، یا یې لرگی بنځ کړل، یا یې منډیر جوړ کړی، یا یې د خط او لیکوپه مرسته سره نښه ولگول، نو د بېل چالپاره هغه مځکه ممنوع گرزي، یعنې د هغه د دغه عمل په نتیجه کې د بېل چالپاره دانه ده روا چې په دغه کې تصرف وکړي، خو د دغه ممانعت شرط ددی چې پردومره اندازه مځکه به یې نسه لگولې وي څومره اندازې ته چې دده اړتیا وي، او پر څومره اندازه چې دی قدرت لري چې هغه فعلاً د استعمال قابله جوړه کړي، په دغه صورت کې دی دنورو په مقابل کې زیات حقدار دی خو مځکه دده ملکیت نه گڼل کېږي، خو زیاته صحیح خبره داده چې د دغه کس لپاره د دغه حق او اختصاص پلورل او هبه کول صحیح نه دي، لکه ماوردي<sup>۲</sup> چې لیکلي دي (په خلاف د دارمي<sup>۳</sup>) ولي چې مځکې یادونه وسوه چې هغه کس مالک نه دی (بلکه یواځې حق

تملك ورته حاصل دی) او د حق شفعه غوندي د حق تملك بيع هم نه ده صحيح - اودوهم قول دادی چي ددغه بيع صحيح ده -

په المجموع شرح المذهب کي دي چي:

(وان تحجر رجل مواتا وهو ان يشرع في احياء ولم يتم، صار احق به من غيره ..... وان نقله الى غيره صار الثاني احق به ..... وان مات انتقل ذلك الى وارثه لانه حق تملك ثبت له فانتقل الى وارثه كالشفعة وان باعه ففيه وجهان احدهما وهو قول ابي اسحق، انه يصح لانه صار احق به فملك بيعه والثاني انه لا يصح، وهو المذهب، لانه لم يملكه بعد، فلم يملك بيعه كالشفيع قبل الاخذ) - (تكملة المجموع شرح المذهب: ج ۱، ص ۴۷۱)

”که چيري یو چاپرافتاده مځکه باندي د ډیرو نښه ولگول یعنې دهغه مځکې د قابل استعمال جوړولو عمل یې شروع کړی خو تراوسه لا پوره سوی نه وو نوهغه دنور وپه مقابل کي د دهغه مځکې زیات حقدار گڼل کيږي ..... او که چيري هغه خپل دغه حق د بل چالورته منتقل کړی نوهغه بل کس ددغه زیات حقدار گڼل کيږي ..... او که چيري دغه کس په حق ورسیدی نو نوموړی حق دهغه وارث ته منتقلیږي، ولي چي ددغه کس لپاره حق تمليک ثابت سوی دی، له همدې امله دده دمرگ څخه وروسته نوموړی حق د وارث لورته منتقلیږي، لکه څرنګه چي د شفعي حق منتقلیږي، او که چيري یو چا نوموړی حق وپلوری نو په دې هکله دوه قولونه دی، لومړی قول د ابواسحاق دی هغه وایي چي بيع صحيح ده، ځکه چي کله هغه کس ددغه مځکې حقدار سو نو د پلورلو مالک یې هم سو، دوهم قول دادی چي دغه بيع صحيح نه ده، همدا اصل مذهب دی ځکه چي تراوسه هغه کس ددغه مځکې مالک نه دی جوړ سوی، له همدې امله یې د پلورلو مالک هم نه دی جوړ سوی، لکه څنګه چي شفيع د مالک جوړیدلو څخه مځکې د پلورلو اختیار نه لري“ -

خطیب شریښي لیکلي دي چې ابواسحاق د دغه حق د بیع د جائز ګڼلو پرمهال علت دا بیان کړی دی چې دغه د حق اختصاص بیع ده، لکه څنګه چې دودانی او استوګنی لپاره دیو کور د علویع د لاندې والاد مکان د بیع څخه پرته جواز لري دغه رنگه حنبلي فقهاوود دغه مسئلې په هکله دوه قولونه ذکر کړي دي، یو قول د جواز دی او بل قول د عدم جواز دی. ابن قدامة لیکي:

(ومن تحجر موأنا وشرع فی احيائه ولم يتم فهو احق به، لقول النبي ﷺ: من سبق الى ما لم يسبق اليه مسلم فهو احق به، رواه ابوداود فان نقله الى غيره صار الثاني احق به، لان صاحب الحق اثره به، فان مات انتقل الى وارثه، لقول رسول الله ﷺ: من ترك حقا او مالا فهو لورثته، وان باعه لم يصح، لانه لم يملكه، فلم يصح بيعه كحق الشفعة، و يحتمل جواز بیره، لانه صار احق به) -  
(الكافي لابن قدامة: ج ۲ ص: ۴۲۹)

”کوم چې پر ناآباده مځکه باندي ښې ولګوري او دهغه په قابل استعمال جوړولو باندي لګیاسي، خو تراوسه پوره سوې نه وي نو هغه کس د نورو خلکو په مقابل کي د دغه مځکي زیات حقدار دی، ځکه چې نبي اکرم ﷺ فرمایلي دي چې یو کس دهغه شي لورته سبقت وکړي د کوم شي لورته چې نورو خلکو سبقت نه وي کړی، هغه د دغه شي زیات حقدار دی (ابوداود) اوس که چیري دغه کس نوموړې مځکه د بل کس لورته انتقال کړه نو هغه دوهم کس د دغه مځکي زیات حقدار دی، ځکه چې صاحب حق هغه ته پر خپل ځان باندي ترجیح ورکړې ده، او که چیري ښه لګوونکی کس وفات سو نو بیا هغه مځکه دهغه د وارثانو لورته منتقلیږي، نبي اکرم ﷺ ارشاد فرمایلي دي چې کوم کس مال یا حق پرېږدي، هغه دده د وارثانو دی، که چیري هغه کس نوموړې مځکه وپلوري نو دغه پلورل صحیح نه دي، ځکه چې دی تراوسه پوري د دغه مځکي مالک نه دی نو ځکه یې بیع نه ده صحیح لکه څرنګه چې د شفعي بیع نه ده صحیح، ددې خبري احتمال هم سته چې

دغه بیع ته جائز وویل سې، ولي چي هغه ددغه مخکي تر ټولوزیات حقداری -  
علامه مرداوي ليکي:

(ومن تحجر مواتا لم يملكه ..... وهو احق به، ووارثه بعده ومن ينقله اليه بالانزاع، وليس له بيعه، هو المذهب، وعليه الاصحاب، وجزم به في الوجيز وغيره، وقدمه في المغني، و الشرح، وشرح الحارثي، وابن منجا، والفروع، والفائق وغيرهم وقيل، يجوز له بيعه، وهو احتمال لا يلى الخطاب، واطلقهما في المحرر، والرعايتين، والحاوي الصغير)

(الانصاف للمرداوي: ج: ۶، ص: ۲۷۲)

په شافعي مسلك او حنبلي مسلك دواړو کي راجح دادی چي دحق تملك بيع نه ده روا خو په حنبليانو کي علامه بهوتي ذکر کړي دي چي عدم جواز يواځي دبيع په هکله دی خو د صلح اولاس اخیستني اودست برداری په توگه دحق تملك عوض اخیستل جواز لري -  
علامه بهوتي ليکي:

(”وليس له“ ای لمن قلنا انه احق بشيء من ذلك السابق ”بيعه“ لانه لم يملكه كحق الشفعة قبل الاخذ، وکمن سبق الى مباح لكن النزول عنه بعوض لاعلى وجه البيع جائز، كما ذكره ابن نصر الله قياسا على الخلع) -  
(شرح منتهی الارادات للبهوتي: ج: ۲، ص: ۴۶۴)

”کوم کس چي دسبقت له امله دنورو په مقابل کي زیات حقدار وگرزي دهغه لپاره دانه ده روا چي هغه شی وپلوري ځکه چي تراوسه پوري دی دهغه شی مالک نه دی گزیدلی، لکه څنگه چي حق شفعه پلورل نه دي روا ترڅو پوري چي پرمخکه یې قبضه نه وي ترسره کړې یا دیوچا قبضه پرمباح شي باندي ترسره سوې وي نو ترڅو پوري چي دهغه مالک گزري ترهغو پوري یې نسي پلورلای -

خود پلورلو څخه پرته که چيري هغه کس عوض واخلي او دیوچا په حق کي دست بردارسي



نودار واده، لکه څنگه چې ابن نصر الله دغه پر خلع باندې قیاسوي اوجائزې بولي. -

د حق اسبقیت یو صورت هغه دی کوم چې فقهاوو ذکر کړی دی مثلاً کوم کس چې جومات ته تر ټولو څخه مخکې ورسېږي نو دی د دغه خاص ځای زیات حقدار دی او دا اختیار لري چې بل چاته پر خپل ځان باندې ترجیح ورکوي او دغه ځای هغه ته ورکړي، خود دغه ځای پلورل د هغه لپاره نه دي روا، البته علامه بهوتي ذکر کړي دي چې دعوض په اخیستلو سره د نوموړي حق څخه لاس اخیستل او دست بردار کیدل رواندي. -

د حنفي او مالکي فقهاوو په کتابونو کې مانه دي لیدلې چې یو فقیه دي د حق اسبقیت د بیع مسئله څیرلې وي، دوی خودا خبره ذکر کړې ده چې پرافتاده او ناآباده مخکې باندې د نبی په لگولو سره هغه کس دمخکې د کارولو او د هغه د مالک جوړیدلو زیات حقدار دی، خود نوموړي حق د بیع په هکله مي د دغو فقهاوو بحث نه دی ترسترگوسوی، د قیاس تقاضا دا ده چې د دوی په آندهم د حق اسبقیت بیع نه سي روا، مگر نه دا چې د دست برداری په توګه وي. د حق اسبقیت د بیع په هکله د شرعي حکم خلاصه داده چې که څه هم ځیني فقهاء دغه بیع روا بولي خو زیات شمیر فقهاء بیا د عدم جواز وینا کوي، البته د صلح په توګه مال اخیستل او د حق اسبقیت څخه لاس اخیستل د فقهاوو په آند رواندي. - واللّٰه سبحانه اعلم. -

### حق عقد

د حقوقو دریم ډول حق عقد دی، یعنی د بل چا سره د عقد موجودولو یا د باقی ساتلو حق د مثال په ډول د مکانونو او د وکانو نوډ خالي کولو حق، دغه د مکان یا د وکان د مالک سره د عقد اجاره د موجودولو یا د باقی پرېښوولو حق دی، دغه ډول د شاهي وظائفو یا د اوقافو د وظائفو حق د حکومت یا د وقف د متولي سره د عقد اجاره د باقی ساتلو حق دی، د دغو دواړو حقوقو د عوض اخیستلو پر مسئله باندې فقهاوو کلام کړی دی، په دې اړه چې فقهاوو کوم بحثونه کړي دي د هغو خلاصه بیانېږي. - اللّٰه هو الموفق. -

## د مال په بدله کې له وظائفوڅخه لاس اخیستل

که چیرې یو څوک په اوقافو کې په ځانګړي ډول نوکري او ملازمت لري او له امله یې تنخواه یا معاش لاس ته راوړي، مثلاً د جومات امام، موزن، یا ملازم وي او دا اوقافود شرایطو پر اساس دغه ملازمت دائمی وي، نو هغه ملازم پر دغه ملازمت باندې د باقی پاته کیدلو او ټوله ژوند د عقد اجارې د باقی ساتلو د حق مالک دی، اوس د دغه حق د عوض اخیستلو په هکله فقهاوو کلام کړی دی، د پلورلو په مرسته د دغه حق عوض اخیستل دهیچا په آند جواز نه لري، خود دست برداری او صلح په مرسته د عوض اخیستلو په هکله د فقهاوو اقوال مختلف دي، ځینو فقهاوو د دغه عوض اخیستلو څخه منع کړې ده ځکه چې دغه مجرد حق دی او عوض اخیستل یې نه دی روا، او ځینو بیا اجازه ورکړې ده.

د متأخرینو حنفی فقهاوو یوې ډلې د مال په بدل کې د وظائفو څخه د لاس اخیستنې د جواز صراحت کړی دی، په الدر المختار کې دي چې:

”وفي الاشباه: لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة كحق الشفعة وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بالاعواق“، وفيها في آخر بحث ”تعارض العرف مع اللغة“  
”المذهب عدم اعتبار العرف الخاص لكن افتى كثير باعتباره، وعليه فيفتي بجواز النزول عن الوظائف بمال“.  
(رد المحتار: ج ۴: ص ۵۲۰)

”په الاشباه کې دي چې د حقوق مجرده عوض اخیستل نه دی روا، مثلاً حق شفعه، پر همدغه اساس باندې دا اوقافو د ملازمتونو عوض اخیستل هم نه دی روا، او په (الاشباه) کې د (تعارض العرف مع اللغة) د بحث په پای کې دي چې صحیح مذهب د ادی چې د عرف خاص اعتبار نه کېږي، خو زیات شمیر فقهاوو د عرف خاص د معتبر کیدلو فتوی ورکړې ده، او پر دې اساس یې د مال په بدل کې د وظائفو څخه د دست برداری د جواز فتوی هم ورکول کېږي“.

علامه ابن عابدین<sup>۲</sup> په الدرالمختار کې دنوموړې عبارت په شاپسي دغه یو امر د تحقیق کړیدې اودا خبره یې ثابته کړیده چې دنزول عن الوظائف جواز پر عرف خاص باندې مبنی ندی بلکه پر نور وفقهی نظائرو باندې مبنی دی، او پر حق شفعه باندې یې قیاس کول قیاس مع الفارق دی، لکه په پیل کې چې د علامه بیري<sup>۳</sup> په حواله سره د یادونه وسوه چې حق شفعه د دفع ضرر لپاره مشروع سویدی او کوم حقوق چې د دفع ضرر لپاره مشروع وی دهغو عوض اخیستل روانه وی، خو حق وظیفه یو داسی حق دی چې د صاحب حق لپاره اصالة ثابت سویدی، له همدې امله یې عوض اخیستل جواز نلری، لکه په حق قصاص اوداسی نورو کې، پر همدې اساس باندې علامه ابن عابدین<sup>۲</sup> ذکر کړیدی چې د حق عوض اخیستل په مطلق ډول نارواندی، وروسته هغه خپله خبره پر دغه عبارت باندې پای ته رسولی ده:

(ورثیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انه افتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم الرجوع، وبالجمله فالمسئلة ظنية، والنظائر المتشابهة للبحث فيها مجال - وان كان الاظهر فيه ما قلنا، فالاولی ما قاله فی البحر من انه ینبغی الابرء العام بعده) -

”ماد مفتی ابوسعود نقل کړده د ځینو علماو و تحریر لیدلی دی چې هغو د حق قرار، حق تصرف، او حق عدم رجوع په هکله د عوض اخیستلو د جواز فتوی ورکړې ده، خلاصه د کلام داده چې دغه مسئله ظنی ده او نظائر متشابه دي، او په دغه مسئله کې د بحث گنجائش سته کې څه هم زیاته ښکاره خبره هغه ده چې مونږ وویل خوبهتره هغه ده چې صاحب بحر ویلي دي چې د دې څخه وروسته

عامه ابراء مناسبه ده (یعنی چی نور خلک دتړلو و اجباتو څخه بري کړي) -

متأخرینو شافعی فقهاوو هم د مال په بدل کې د وظائفو څخه د دست برداری د جواز فتوی ورکړې ده او په دې هکله علامه رملی لیکي:

(وافتی الوالد بجل النزول عن الوظائف بالمال، ای لانه من اقسام الجعالة، فيستحقه النازل ويسقط حقه) -  
(نهاية المحتاج: ج: ۵: ص: ۴۷۸)

علامه شبراملسي هم په خپله حاشیه کې دغه خبره تسلیم کړې ده، بلکه هغوی د مال په بدل کې د "جوامک" څخه د لاس اخیستلو جواز هم پر همدغه باندې تفریع کړی دی -  
"جوامک" د جامکيه جمع ده، جامکيه معلوم رقم دی چې یو چاته دبیت المال څخه د عطیه په ډول ورکول کېږي، د حنفیانو په آند د دغه بیع نه ده روا، ولې چې دغه دیو داسې چا پر لاس باندې د پور پلورل دي د چاپرزمه چې پورنه دی لازم، (ملاحظه کړئ: رد المحتار) خو هغوی د اهرام لیکلي دي چې دغه حکم دا و قافو په دائمي ملازمتونو کې جاري کېږي، د حکومت ملازمتونه په کومو کې چې دوام نه وي د هغو عوض اخیستل جواز نه لري -  
علامه شبراملسي لیکي چې:

(واما المناصب الديوانية، كالكتبه الذين يقررون من جهة الباشا فيها، فالظاهر انهم انما يتصرفون فيها بالنيابة عن صاحب الدولة فيما ضبط ما يتعلق به من المصالح، فهو مخير بين ابقائهم وعزلهم ولولا حاجة فليس لهم يد حقيقة على شيء ينزلون عنه، بل متى عزلوا انفسهم انزلوا واذا سقطوا حقهم عن شيء لغيرهم فليس لهم العود الا بتولية جديدة ممن له الولاية ولا يجوز لهم اخذ عوض على نزولهم)

(حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج: ج: ۶: ص: ۴۷۸)

"ترڅو پورې چې د حکومتې عهد و تعلق دی مثلاً هغه محررين چې د باچاله لوري څخه کمارل کېږي، په ښکاره هغه د باچاله لوري څخه نيابة تصرف کوي لکه د مصالحو چې دا تقاضا ده، او باچا دا اختيار لري چې هغوی په ملازمت کې باقي وساتي او دا اختيار هم لري چې

هغوی یې له څه وجهي څخه گوبنه کړي، له همدې امله محررينو ته پرمه شى باندې حقيقي قبضه او تصرف حاصل نه دی د کومه څخه چې هغه لاس اخلي، بلکه کله چې هم هغوی خپل ځانونه گوبنه کړي نو گوبنه کېږي، او کله چې هغوی د نورو لپاره خپل حق ختم کړی نو اوس د دوه ځل لپاره د معاهدې څخه پرته هغوی ته نوی حق نه حاصلېږي، اونسې کولای چې پردست برداری باندې عوض واخلي -

دغه ډول حکم د حنبلي مذهب څخه هم معلومېږي، دوی ليکي چې کوم کس په وقف کې ملازمت تر لاسه کړي هغه یې تر ټولو زیات حقدار دی او د هغه لپاره دارواده چې د نورو لپاره د دغه حق څخه لاس واخلي، البته د دغه حق بیع نسې کولای - (الانصاف: ج: ۲: ص: ۷۶) خو علامه بهوتي ذکر کړي دي چې د بیع څخه پرته عوض اخیستل او د ملازمت څخه دست بردار کیدل د هغه لپاره روادي، د د ډول څو مسائلو د ذکر کولو څخه وروسته علامه بهوتي ليکي:

(“ولیس له” ای لمن قلنا انه احق بشيء من ذلك السابق “بیعه” لانه لم يملكه كحق الشفعة قبل الاخذ، وکمن سبق الی مباح، لكن النزول عنه بعوض لاعلی وجه البيع جائز، كما ذكره ابن نصر الله قیاساً علی الخلع) - (شرح منتهی الارادات: ج: ۲: ص: ۴۶۴)

زما د ناقصي تتبع او پلټنې څخه وروسته مي د مالکيانو سره د وظائفو څخه د دست برداری په هکله هيڅ ډول شى نه دی ترسترگوسوی خو هغوی د “جامکيه” بيع روابولي - (وگورئ: مواهب الجليل للخطاب: ج: ۴: ص: ۲۲۴) کيدلای سي چې د نزول عن الوظائف مسئله يې پر همدغه باندې قیاس کړي وي - والله سبحانه اعلم -

دیر ځل د مال په بدل کې د وظائفو څخه د لاس اخیستنې پر جواز باندې په دې واقع سره استدلال کېږي چې حضرت حسن بن علي رضی د حضرت معاویه په حق کې د خلافت څخه دستبردار سو، او د مال په بدل کې يې د هغوی سره صلح وکړه.

۱

علامه بدرالدین عینی<sup>۲</sup> د دغه حدیث په شاپسی لیکي:

(وفیه جواز خلع الخلیفه نفسه اذ ارأی فی ذلك صلاحاً للمسلمین، وجواز اخذ المال علی ذلك و اعطائه بعد استیفاء شرائطه بان یكون المنزول له اولی من النازل، وان یكون المبذول من مال الباذل) (عمدة القاری شرح صحیح البخاری: ج: ۲۴ ص: ۲۰۸)

په هر صورت په دغه باب کې د فقهاوو د کلام خلاصه داده چې د دوی په آند د حق ملازمت بیع نه ده روا. خو جمهور متأخرین فقهاء دارو ابولي چې صاحب حق دخپل حق څخه دستبردار سي او د هغه کس څخه مال واخلي د چاپه حق کې چې دستبردار سوی دی. وروسته په دې اړه د فقهاوو تر مینځ اختلاف دی چې د چاپه حق کې چې دستبرداري ترسره سوې ده هغه کس د دستبردارۍ پر اساس د دغه ملازمت لپاره متعین کېږي او که نه؟ یوه ډله په دې نظر ده چې هغه د ملازمت لپاره نه متعین کېږي بلکه دا و قافو متولي دا اختیار لري چې هغه متعین کړي او یا کوم بل څوک متعین کړي، البته که چیرې متولي هغه متعین نه کړي نو په دغه صورت کې چې دغه کس دستبردار کیدونکي ته څه ورکړي دي بیرته د هغه داخیستلو حق نه لري، ځکه چې د دستبردار کیدونکي په اختیار کې چې څه وه هغه یې وکړه یعنې دستبردار سو، له همدې امله د مال مستحق سو، د دغه صراحت په شافعیانو کې علامه رملی<sup>۳</sup> او شبراملسی<sup>۴</sup> کړی دی (نهاية المحتاج: ج: ۶ ص: ۴۷۸) او په حنفیانو کې علامه حموي<sup>۵</sup> او مفتي ابوسعود<sup>۶</sup> کړی دی. (شرح الاشباه والنظائر للحموي: ج: ۱ ص: ۱۳۹) خو علامه ابن عابدین<sup>۷</sup> لیکي:

(ثم اذا فرغ عنه ولم يوجهه السلطان للمفروغ له بل ابقاه على الفراغ او وجهه لغيرهما، فينبغي ان يثبت الرجوع للمفروغ له على الفراغ ببدل الفراغ لانه لم يرض بدفعه الا بمقابلة ثبوت ذلك الحق له لا بمجرد الفراغ وان حصل لغيره، وبهذا افتى في الاسماعيلية والحمدية وغيرهما، خلافا لما افتى به بعضهم من عدم الرجوع لان الفراغ فعل مافى وسعه وقدرته اذ لا يخفى انه غير مقصود من الطرفين ولا سيما اذا ابقى



التیمار او الوظیفه علی الفارغ، فانه يلزم اجتماع العوضین فی تصرفه وهو خلاف قواعد الشرع فافهم) -  
(رد المحتار: ج ۴: ص ۵۲۰)

”کله چې صاحب وظیفه د بل چا لپاره د ستبردارۍ او باچا هغه عهده هغه کس ته ور نه کړي د چا لپاره چې د ستبردارۍ سوې وي بلکه د ستبردارۍ پر هغه باندې باقي وساتي او یا یې د دوی دواړو څخه پرته یو بل کس ته هغه وظیفه ورکړه، نو مناسبه داده چې د چا لپاره د ستبردارۍ سوې وي هغه کس دا اختیار لري چې د ستبردار کس څخه د ستبردارۍ عوض واخلې، ځکه چې د چا په حق کې چې د ستبردارۍ سوې وه هغه کس د دې لپاره معاوضه ورکړی وه چې ده ته حق وظیفه حاصل سي، محض د ستبردارۍ پر اساس (که څه هم وظیفه بل څوک واخلې) معاوضه ورکولو ته تیار نه وو، فتاویٰ اسماعیلیه، حامدیه او داسې نور و پر همدغه باندې فتویٰ ورکړې ده، او نوموړې فتویٰ دهغو خلکو په خلاف ده څوک چې دا وایي چې هغه په هیڅ صورت کې د ستبردارۍ د معاوضې د بېرته اخیستلو اختیار نه لري، ځکه چې د ستبردار په اختیار کې چې څه وه هغه یې وکړه یعنې د ستبردار سو - دغه خبره پته نه ده چې د دواړو تر مینځ محض د ستبردارۍ مقصود نه وه - په خاص ټول کله چې باچا یا قاضي پر همدغه وظیفه باندې د ستبردار کس باقي وساتي، په دغه صورت کې دهغه په تصرف کې دوه عوضونه جمع کېږي او دا د شرعي د قواعدو خلاف امر دی.“ -  
په دې هکله دا حق نظر دای چې کله باچا او قاضي د ستبردار کس پر وظیفه باندې باقي وساتي بیانودا خبره ښکاره ده چې د ستبردارۍ د معاوضې اخیستل روادې، یو لامل یې دادی کوم چې علامه ابن عابدین<sup>۲</sup> ذکر کړی دی چې دواړه عوضونه دهغه په تصرف کې راځي، ثانیاً له دې امله چې صاحب وظیفه پر د ستبردارۍ باندې دعوض حقدار گرزیدلی وو او کله چې ده ته د ستبردارۍ نه سوه حاصله نو د مال حقدار هم نه دی، له همدې امله پرده باندې د لازمه ده چې عوض به بېرته ورکوي.

نافذه کړه او هغه يې د ملازمت څخه فارغ کړی خودده پرځای يې هغه نه وټاکي دچاپه حق کی چي دستبرداري سوې وه بلکه یو بل کس يې ونوماوه، نود شرعی دقواعدو تقاضا داده چي دچاپه حق کی دستبرداري سوې ده هغه دا اختیار نه لري چي د دستبردار کس څخه معاوضه بیرته واخلي، ځکه چي فقهاوو دبیع په توگه د حق وظيفي دعوض د اخیستلو اجازه نه ده ورکړې بلکه دصلح او دستبرداري په ډول يې د معاوضي داخیستلو اجازه ورکړې ده، د حق دبیع او د مال په بدله کی د حق څخه د دستبردار کیدلو تر مینځ همدا فرق دی چي بیع داخیستونکی لورته هغه شی منتقل کوي دکوم شي چي بائع مالک وو، او دستبرداري ملکیت دهغه کس لورته نه منتقل کوي دچاپه حق کی چي دستبرداري سوې وي، یواځی دومره کیری چي دستبردار کس خپل حق ختموی، دچاپه حق کی چي دستبرداري سوې وی دهغه یواځي دومره فائده وی چي د دستبردار کس له لوري څخه مزاحمت پای ته رسیږي -

امام قرافي د نقل او اسقاط پر قواعدو باندې په پوره تفصيل سره خبره کړې ده:  
(اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط فالنقل ينقسم الى ما هو المنافع، كالاجارة والمساقاة والمزارعة والقراض والجعل، والى ما هو بغير عوض، كالهدايا، والوصايا، والعمرى، والوقف والهبات والصدقات، والكفارات، والزكاة والمسروق من اموال الكفار والغنيمه فى الجهاد، فان ذلك كله نقل ملك فى اعيان بغير عوض - واما الاسقاط فهو ما بعوج كالخلع، والعفو على مال والكتابة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدين والتعزير، فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا ينتقل الى البازل ما كان يملكه المبدول له من العصمة وبيع العبد ونحوهما) -

(الفروق للقرافي: ج: ۲ ص: ۱۱۰)

په حقوقو او املاکو کی د تصرف دوه صورته دي، یو منتقل کول، او بل ساقطول، بیا منتقل کول مختلف ډولونه لري (۱) په اعیانو کی بالعوض منتقل کول لکه بیع او قرض

دا د پښتو د اثار المصنفین کړم لخوا لیکل شو  
دا د پښتو دارالمصنفین لخوا سکین سو

(۲) په منافعو کې بالعوض منتقل کول لکه اجاره، مساقات او مزارعت (۳) بې له عوض څخه منتقل کول لکه هدیه وصیت، عمري، وقف، هبه صدقه کفاره، زکات، دکفارو د مال څخه غلا سوی مال، د جهاد مال غنیمت، په دغو ټولو کې دا عیانو ملکیت بې له کوم عوض څخه منتقلیږي.

او اسقاط یا بالعوض وي لکه په خلع کې، دغه رنگه د مال په بدله کې معاف کول، د غلام مکاتب جوړول، غلام دهغه پر لاس باندې پلورل، پردین او تعزیر باندې صلح کول، په دغو ټولو صورتونو کې ثابت سوی حق او ملکیت ساقطیږي، خود باذل لورته هغه شیان نه منتقلیږي دکومو شیانو چې مبذول مالک وو یعنی عصمت، د غلام بیع او داسې نور. کله چې دفقهاوود کلام څخه دا ثابته سوه چې ددوی په آند د حق وظیفه عوض اخیستل د اسقاط او دستبرداری په ډول روادی نه دی بیع او نقل ملکیت په ډول (لکه څنگه چې دامام بهوتي<sup>۲</sup> د شرح منتهی الارادات په حواله سره دا خبره مخکې تیره سوه) نو دا ضروري ده چې دیبیع او د اسقاط فرق په پام کې ونیول سي، او صورت یې دادی کوم چې مابیان کړی چې دستبرداری کس یواځې د دستبرداری له امله دعوض حقدار جوړیږي، او یواځې دده د دستبرداری له امله حق دهغه کس لورته نه منتقلیږي دچاپه حق کې چې دستبرداری سوې ده.

### د مکانونو او دودوکانو سرقلفي

دهمدغه نوع یو حق هغه دی چې په ډیرو سیمو کې رواج لري یعنی د دودوکانو او مکانونو د سرقلفي بیع، سرقلفي په یو مکان یا دودکان کې د حق قرار نوم دی، ډیر ځل مالک خپل مکان یا دودکان داوړدې مودې لپاره په کرایه ورکوي او د کرایې څخه پرته څه اندازه روپی یې مشت اخلي، کرایه دار دیک مشت رقم په ورکولو سره ددې خبرې حقدار جوړیږي چې کرایه داری تر اوړدې مودې پوري یا د ژوند تر پایه پوري پاته سي، وروسته ډیر ځل

کرایه دار خپل دغه حق دوهم کرایه دار ته انتقالوي اودهغه څخه رقم اخلي چې پراساس یې دوهم کس ددې حقدار جوړېږي چې د مکان یا د دوکان د مالک سره عقدا جاره وکړي. که چیرې مالک وغواړي چې د کرایه دار څخه مکان یا دوکان بیرته واخلي نو د هغه پر ذمه باندې د لازمه ده چې کرایه دار ته به دومره اندازه رقم ورکوي پر کومه اندازه باندې چې دواړه راضي وي، دغه يك مشيت اخیستل سوي رقم ته په عربي سیمو کې ”خلو“ او ”جلسه“ او په هند او پاکستان کې ورته ”پگري“ او ”سلامي“ ويل کېږي.

ددغه پگري يعني سر قلقي په هکله اصلي حکم د عدم جواز دی، ولي چې يا خورشوت دی او یا هم د حق مجرد عوض دی، خود ځينو فقهاوو څخه د امنقول دي چې هغوی د جواز فتوی ورکړې ده، تر ټولو څخه مخکې هغه فقيه چاته چې د سر قلقي د جواز خبره منسوبه ده هغه د لسمې هجري پيری مالکي فقيه علامه ناصر الدين لقاني<sup>۲</sup> دی، وروسته یوې لويې ډلې په دغه مسئله کې د هغوی اتباع کړې ده، په دې هکله علامه ابن عابدين<sup>۱</sup> ليکي: (وقد اشتهر نسبة مسألة الخلو الى مذهب الامام مالك، والحال انه ليس فيه نص عنه، ولا عن احدهم اصحابه، حتى قال البدر القرافي من المالكية: انه لم يقع في كلام الفقهاء التعرض لهذه المسئلة وانما فيها فتيا للعلامة ناصر الدين اللقاني المالكي، بناها على العرف وخرجها عليه، وهو من اهل الترجيح فيعتبر تخريجهم، وان نوزع فيه، وقد انتشر فتياه في المشارق والمغارب وتلقاها علماء عصره بالقبول) (رد المحتار: ج: ۴ ص: ۵۲۱)

ځينو فقهاوو بيا د ”خلو“ يعني سر قلقي پر جواز باندې د ”فتاوی خانیه“ په یوه مسئله سره استدلال کړی دی، او هغه مسئله په لاندي ډول ده:

(رجل باع سکنی له فی الحانوت لغيره، فاخبر المشتري ان اجرة الحانوت كذا، فظهر انها اكثر من ذلك قالوا ليس له ان يرد السکنی بهذا العيب) -



”یوکس خپل داستوگنی ځای د بل کس په دوکان کې وپلوري او اخیستونکي ته یې خیر ورکړی چې د دوکان کرایه دومره ده خو وروسته د اښکاره سوه چې د مکان کرایه د هغه څخه زیاته ده نو اخیستونکي دا اختیار نه لري چې د دغه عیب پر اساس باندې بیع رد کړي.“

د خلويعني سرقلفي پرجواز باندې استدلال کوونکوپه دې خیال دي چې د ”سکني“ څخه مراد خلويعني سرقلفي ده، خو علامه شرنبلالي<sup>۱</sup> څخه نه کړې ده چې د سکني څخه مراد په دوکان کې اضافه سوی یو مادي شی دی چې د خلويعني سرقلفي څخه پرته یو بل شی دی، له همدې امله د حنفیانوپه آندپه دغه سره د خلويعني سرقلفي پرجواز باندې استدلال صحیح نه دی، ځکه چې د سکني خریداري د عین (متعین مادي شی) خریداري ګڼل کېږي، د خلويعني سرقلفي خریداري نه ګڼل کېږي، وروسته علامه ابن عابدین<sup>۲</sup> د فتاویٰ خیریه څخه نقل کړی دی چې که چیرې یو مالکي قاضي د خلويعني سرقلفي دلزوم پریکړه وکړي نو هغه پریکړه صحیح او لازمه ګرزي، د دغه بحث په پای کې علاء ابن عابدین<sup>۳</sup> لیکلي دي چې:

(وممن افتی بلزوم الخلوالذی یکوم بمقابله دراهم يدفعها للمتولی او المالك العلامة المحقق عبدالرحمن آفندی العمادی صاحب هدیة ابن العماد، وقال فلا یملك صاحب الحانوت اخراجه ولا اجارتها لغيره، مالهم يدفع له المبلغ المرقوم، فیفتی بجواز ذلك للضرورة) -

”په هغو خلکو کې چا چې د هغه خلويعني سرقلفي د جواز فتویٰ ورکړې ده کومه خلويعني سرقلفي چې مالک یا متولي ته ورکول سوو د راهموپه بدل کې حاصلېږي په هغو کې علامه محقق عبد الرحمن آفندی عمادي<sup>۴</sup> مصنف هدیة ابن عماد دی، هغه فرمایي چې د دوکان مالک نه هغه ایستلای سي اونه یې هم بل چاته په کرایه باندې ورکولای سي، ترڅو پوري چې دومره اندازه رقم کرایه دار ته بیرته ورنه کړي څومره اندازه رقم چې یې د کرایې

اخيستلو پر مهال دهغه څخه اخيستی وي، له همدې امله د ضرورت پر اساس باندې د خلو يعني سرقلي د جواز فتوی ورکول کيږي.

د علامه ابن عابدين د بحث څخه دا معلومېږي چې هغه د مروجي سرقلي د جواز لور ته مائل ښکاري، خو د مالکيانو د هغو کتابونو لور ته د مراجعت څخه وروسته د کومو لور ته چې د خلو يعني سرقلي جواز منسوب دی ماته دا معلومه سوه چې هغو خلکو د کومي خلو يعني سرقلي جواز ورکړی دی هغه زموږ د وخت مروج سرقلي نه ده، ځکه چې د مروجي سرقلي شکل خودادی چې سرقلي د مجرد حق د کرایه داري نوم دی او په مکان يا دوکان کې کوم هميشنې زيات عین موجودوي او که نه وي، د مالکي فقهاوو سره ماته د مروجي سرقلي جواز نه ترسترگو کيږي بلکه د دې پر خلاف حکم ترسترگو کيږي، د کومي سرقلي عوض اخيستل چې مالکيان نور واکمنی دی دهغه صورتونه بيل دي، په هغو ټولو صورتونو کې د مستاجر لپاره په مکان يا دوکان کې د کرایه دار لپاره دا ضروري ده چې يو مستقل او هميشنې عین به موجودوي.

اوس د مالکي فقهاوو دوه عبارتونه نقل کيږي چې له امله به يې خبره په پوره ډول روښانه سي علامه عدوي د "الخرشي" په شرح کې ليکلي دي:

(اعلم ان الخلو يصور بصور، منها ان يكون الوقف آثلاً للخراب، فيكره ناظر الوقف لمن يعمره بحيث يصير الحانوت مثلاً يكرى بثلاثين نصف فضة ويجعل عليه لجهة الوقف خمسة عشر، فصارت المنفعة مشتركة بينهما، فما قابل الدراهم المصروفة من المنفعة هو الخلو، فيتعلق به البيع والوقف والارث والهبة وغير ذلك، ويقضى منه الدين وغير ذلك، ولا يسوغ للناظر اخراجه من الحانوت ولو وقع عقداً لايجار على سنين معينة كتسعين سنة، ولكن شرط ذلك ان لا يكون ريع يعمر به.

الثانية: ان يكون لمسجد مثلاً حوانيت موقوفة عليه واحتاج المسجد للتكميل او العمارة ويكون الدكان يكرى، مثلاً لشهر بثلاثين نصفاً ولا يكون هناك ريع يكمل به المسجد او



يعمر به، فيعمد الناظر الى الساكن في الحيوانيت فياخذ منه قدر من المال يعمر به المسجد ويجعل عليه خمسة عشر مثلاً في كل شهر والحاصل ان منفعة الحانوت المذكورة شركة بين صاحب الخلو والوقف بحسب ما يتفق عليه صاحب الخلو والناظر على وجه المصلحة، كما يؤخذ مما أفتى به الناصر كما افاده عج.

الثالثة: ان تكون ارض مجلسه، فيستاجرهما من الناظر ويبنى فيها داراً مثلاً على ان عليه في كل شهر لجهة الوقف ثلاثين نصف فضة، ولكن الدار تتركى بستين نصف فضة مثلاً، فالمنفعة التي تقابل الثلاثين الاخرى يقال لها (خلو) - حاشية العدوى على الخرشي: ج: ۷ ص: ۷۹ -

”سرقلفي خودوله لري، يو صورت يې دادی چي دوقف جايدادويرانيږي او دوقف متولي جايداديو داسي کس ته په کرايه ورکړي چي هغه يې آباد کړي په هغه کي دوکان ودان کړي. مثلاً دوکان په ديرش درهمو سره په کرايه باندي ورکړي په کومو کي چي پنځلس درهمه دوقف وي، (او پنځلس دودانوونکي وي)، نو دا ډول د دوکان منفعت دوقف او اصلي کرايه دار تر مينځ مشترک وگرزي، کوم درهم چي کرايه دار لگولي دي او په بدل کي چي يې هغه ته کوم منفعت حاصل سوي دی، هغه ته ”خلو“ يعني سرقلفي ويل کيږي، له همدې امله ددغه سرقلفي سره ټول تصرفات لکه بيع، وقف، ميراث، هبه او داسي نور تصرفات متعلق گرزي، دپورا داينه هم په هغه سره کيدلای سي، دوقف دمتولي لپاره دانه ده روا چي هغه د دوکان څخه وباسي، که څه هم عقد اجاره د معلومي مودې لپاره وي مثلاً دنوي ۹۰ کلونو لپاره وي. خوددغه د جواز لپاره شرط دادی چي دوقف دپانگي او سرمايي په مرسته به هغه نسي ودانيدلای.

د ”خلو“ يعني سرقلفي دوهم صورت دادی چي پر جومات باندي يو خودوکانونه وقف وي، د جومات د تکميل يا د سره څخه دودانو لولپاره پانگي ته اړ تياوي، ديوه دوکان مياشتني کرايه ديرش درهم وي، د آمدن بله ذريعه نه وي چي په مرسته يې د جومات تکميل يا د سره څخه دودانول تر سره سي، له همدې امله د جومات متولي د دوکانونو د کرايه دارانو څخه يوه

خاصه اندازه رقم د جومات دودانو لولپاره تر لاسه کوي، او میاشتنی کرایه د دیر شو درهمو پرځای پنځلس درهمه کوي، چې حاصل یې دادی چې د دوکان منفعت د صاحب خلو کرایه دار او وقف ترمینځ پر هغه اندازه باندي مشترک کرزي پرکومه باندي چې صاحب خلو او د وقف متولي رضاسي، لکه څنگه چې د ناصر د فتویٰ څخه دا ډول معلومېږي، (عج) دغه خبره لیکلې ده.

د خلو يعني سرقلفي دریم صورت دادی چې یو څوک د وقف د متولي څخه یوه مخکه په کرایه باندي واخلي، هغه په دې ډول چې پر هغه باندي ودانی جوړه سي او د هغه ودانی کرایه شپيته درهمه وي، د کومو څخه چې دیرش درهمه د وقف وي، او د نور و دیر شو درهمو منفعت دودانوونکي وي، دغه ته خلو يعني سرقلفي ویل کېږي.

شیخ محمد احمد علیش د علامه ناصر لقاني فتویٰ نقل کړې ده، وروسته یې د خلو يعني سرقلفي مختلف صورتونه ذکر کړي دي، دغه هماغه صورتونه دي چې مخکي د علامه عدوي په حواله سره ذکر سوه، وروسته هغوی یو فصل قائم کړی دی او د خلو د صحت شرطونه یې داسي لیکلي دي چې:

(فصل فی شروط صحة الخلو، منها ان تكون الدراهم المرفوعة عائدة على جهة الوقف يصرفها في مصالحه، فما يفعل الآن من صرف الناظر الدراهم في مصالح نفسه بحيث لا يعود على الوقف منها شيء، فهو غير صحيح، ويرجع دافع الدراهم بها على الناظر. ومنها ان لا يكون للوقف ريع يعمر منه، فان كان له ريع يفى بعمارتها مثل اوقاف المملوك، فلا يصح فيه خلو، ويرجع دافع الدراهم بها على الناظر ومنها ثبوت الصرف في منافع الوقف بالوجه الشرعي..... وفائدة الخلوانه يصير كالملك ويجرى عليه البيع والاجارة والهبة والرهن ووفاء الدين والارث كما يوخذ من فتوى الناصر اللقاني).

(فتح العلى المالك محمد علیش: ج: ۲ ص: ۲۰۱)

”دغه فصل د خلو د صحت د شرطونو په بیان کي دی، د هغو څخه یو شرط دادی چې

کوم درهم دوقف وي هغه به دوقف په مصالحو کي کارول کيږي، نن صباداسي کيږي چي دوقف متولي هغه درهم په خپلو ذاتي مصالحو کي لگوي اووقف ته هيڅ هم نه حاصليږي دغه صحيح نه دی، درهم ورکوونکی هغه درهم بيرته دوقف دمتولي څخه اخيستلای سي. بل شرط دادی چي دوقف لپاره به داډول آمدن نه وي چي په مرسته يې هغه ودان سي، که چيري وي لکه دباچاهانو په اوقافو کي، نوبيا په دغه ډول وقف کي خلونه صحيح کيږي، او درهم ورکوونکی به هغه درهم دوقف دمتولي څخه بيرته اخلي، بل شرط دادی چي دوقف منافع به په شرعي توگه دهغه په مصارفو کي لگول کيږي ..... دخلوفائده داده چي هغه دملك په ډول گرزي، دهغه پلورل، په کرایه باندي ورکول، هبه کول، په رهن کي ورکول، دپوراډاکول، ميراث جاری کول، ټول صحيح دي، لکه څرنگه چي دعلامه ناصر لقاني دفتویٰ څخه دامعلوميږي: -

د مالکي فقهاوودنوموړو عبارتونو څخه دا څرگنده سوه چي دکومي خلوجواز چي علامه لقاني ورکړی دی اوزيات شمير مالکي فقهاووهغه منلی دی، هغه خلوداوس وخت دخلو سره ليري شان تعلق هم نه لري، ولي چي علامه لقاني چي کومه خلورواگنلې ده دهغه صورت دادی چي دوقف کرایه داردوقف په مخکه کي وداني کوي اوله دې امله چي څومره خرچه کوي دهغه په اندازه هغه ددوکان په منفعت کي شريک گرزي، نوپه همدغه اندازه دهغه لپاره ددوکان کرایه کميږي او هغه ته په دغه دوکان کي حق قرار حاصليږي، که چيري دغه کرایه دارنوموړی حق قرار پر بل چا باندي وپلوري نو دا حق مجرد بيع نه بلل کيږي بلکه ديوداسي منفعت بيع ده چي په دوکان کي داضافه

سوا عيانوسره تعلق لري او دغه منفعت دهغه ملکيت دی، مالکيانودوقف دودانی د ضرورت له امله ددغه اجازه ورکړې ده، له همدې امله دغو حضراتودا شرط لگولی دی چي دوقف لپاره به داډول آمدن نه وي چي په مرسته يې ودانول ترسره کيدلای سي

که چیري وي بیا دغه عقد صحیح نه دی.

په دې کې شک نه سته چې ځينو مالکي فقهاوو په هغومخکو کې هم دا ډول خلوروا بللې ده کومې مخکې چې د وقف نه وي بلکه ذاتي ملکیت وي، خودهغه لپاره یې د اشراط لگولې دي چې کرایه دار به په هغه کې یوه ودانۍ جوړه کړې وي یا به یې کومه بله ځانگړې اضافه کړې وي، دغه ته د دوی په اصطلاح کې ”جدک“ ویل کېږي، بشیخ محمد علیش لیکي چې:

(ثم ان الخلو بمایقاس علیه الجدک المتعارف فی حوانیت مصرفان قال قائل الخلو انما هو فی الوقف لمصلحة وهکذا یكون فی الملك، قيل له: اذا صح فی وقف فالملك اولى لان المالك یفعل فی ملكه ما یشاء، نعم: بعض الجدکات بناء او اصلاحا اخشاب فی الحانوت مثلاً باذن، وهذا قیاسه علی الخلو ظاهر ..... وبعض الجدکات وضع امور مستقلة فی المكان غیر مستمرة فيه، كما یقع فی الحمامات و حوانیت القهوة بمصر، فهذه بعيدة عن الخلوات، فالظاهر ان للمالك اخراجها) -  
(حواله سابقه: ص: ۲۵۲)

”بیا ډیر ځل پر خلو باندې د بنار د دوکانونو متعارف جدک قیاسیږي، که چیري یو څوک دا ووايي چې په وقف کې خود خلوا اجازه د مصلحت پر اساس ورکول سوې ده، او جدک په ذاتي ملکیت کې وي په وقف کې نه وي؟ نو جواب یې دا دی چې کله په وقف کې صحیح ده نو په ملک کې په طریق اولی سره صحیح ده، ځکه چې مالک په خپل ملک کې چې څرنگه هم وغواړي تصرف کولای سي، هوځیني جدک دا ډول وي چې په کور کې په ځانگړي ډول څه شيان جوړېږي چې مستمر نه وي لکه څنگه چې د بنار په غسل خانو او د قهوې په دوکانونو کې چې وي، دا ډول جدک د خلوسره هېڅ ډول تعلق نه لري، په دې هکله ښکاره خبره داده چې مالک دا اختیار لري چې هغوی وباسي.“

د دغه تفصیل څخه دا معلومه سوه چې مالکیان زموږ د وخت د مروجي خلویا سر قلفي د جواز قائل نه دي، نو هغه د علامه شربلالي خبره سوه چې د بحث په پیل کې یې یادونه وسوه

چي يواځي دخلع بيع نه ده روا. بلکه دخلع بيع هغه مهال رواده کله چي دهغه سره په دوکان کي يو تعميري يا مستقلة اضافه سوې وي. چي هغه ته کله "سکني" ويل کيږي او کله "جډک". د بحث حاصل علامه ابن عابدين په "تنقيح الحامدية" کي داسي ذکر کوي:

(وهو غير الخلو الذي هو عبارة عن القدمية ووضع اليد، خلافاً لمن زعم هو، واستدل بذلك على جواز بيع الخلو، فانه استدلال فاسد، لما علمت من ان السكنى اعيان قائمة مملوكة، كما اوضحه العلامة الشرنبلالي في رسالة خاصة لكن اذا كان هذا الجذك المسمى بالسكنى قائماً في ارض وقف فهو من قبيل مسألة البناء او الغرس في الارض المحتكرة، لصاحبه الاستبقاء باجرة مثل الارض، حيث لا ضرر على الوقف، وان ابي الناظر، نظر اللجانين على ما مشي عليه في متن التنوير..... ولا ينافيه ما في التجنيس من ان لصاحب الحانوت ين يكفله رفعه، لان ذاك في الحانوت الملك، بقرينة ما في الفصولين: والفرق ان الملك قديم متنع صاحبه عن ايجاره، ويريد ان يسكنه بنفسه او يبيعه او يعطله، بخلاف الموقوف المعد لايجار، فانه ليس للناظر الا ان يوجره، فايجاره من ذي اليد باجرة مثله اولي من ايجاره من اجنبي لما فيه من النظر للوقف ولذي اليد).

(تنقيح الفتاوى الحامدية لابن عابدين: ص: ۲۰۰ ج: ۲)

"سکني دهغه خلو څخه بيله ده کومه چي يواځي دکرايه دار کيدلو او قابض کيدلو نوم دی، دهغو خلکو په خلاف کوم چي په دې گمان دي چي سکني خلو ده او په دغه ستره يې د خلو پر جواز باندي استدلال کړی دی، دغه استدلال فاسد دی ځکه چي "سکني" د



پائدار او مملوك اعيان نوم دی، لكه علامه شرنبلالي چې په يوه ځانگړې رساله كې دا ډول وضاحت كړې ده، خو كه چيرې دغه "جدك" كوم ته چې سكنى ويل كېږي دوقف په مخكه كې قائم وي نو د اداسي دى لكه په محتكره مخكه كې چې وداني جوړه سي يا درخته ولگول سي، نو په دغه صورت كې صاحب جدك كولاى سي چې كرايه منل ادا كړي او هغه په خپله قبضه كې وساتي، او د كرايه منل شرط له دې امله دى چې وقف ته زيان ونه رسيږي، كه څه هم دوقف متولي دى ته تيار نه وي، د دواړو لورونو په رعايت كولو سره همدا قول په متن التوير كې اختيار سوى دى..... په التجنيس كې چې څه ليكل سوي دي چې د دوكان مالك د اختيار لري چې كرايه دار د جدك پورته كولو ته اړ كړي نو دغه خبره زموږ د نوموړي خبري سره تصادم نه لري، ځكه چې د التجنيس خبره د دوكان په هكله ده كوم چې شخصي ملكيت وي، او قرينه يې د جامع الفصول دغه عبارت دى چې:

په ملكيت او وقف كې فرق دادى چې كوم مكان شخصي ملكيت وي نو مالك يې كله داسي كوي چې هغه په كرايه باندي نه وركوي او دا غواړي چې خپله په هغه كې استوگن سي، يا هغه وپلوري يا يې معطل پرېږدي، خو كوم مكان چې دوقف ملكيت وي او ددې لپاره جوړ سوى وي چې په كرايه باندي وركول سي نو په دې صورت كې پرته د دى څخه چې په كرايه باندي يې وركوي دوقف متولي بله چاره نه لري، له همدې امله ددې پرځاى چې هغه مكان كوم اجنبي كس ته په كرايه باندي وركول سي بهتره داده چې هغه كس ته د اجرت منل په توگه په كرايه باندي وركول سي د چا چې پر هغه مكان باندي قبضه وي، ځكه چې په دغه كې دوقف او صاحب قبضه د دواړو د مصلحت رعايت موجود دى.

### دمروجي خلويعني سرقلفي متبادل

كوم بحثونه وړاندي سوه دهغو په ترڅ كې دا جوته سوه چې نن صباد مكان مالك له



کرایه دار څخه کومه سرقلفي اخلي هغه نده روا، اود سرقلفي پر نامه باندي چي دغه کوم رقم اخیستل کيږي د شرعي پرهیڅ یوه قاعده باندي نسي منطبق کیدلای، له همدې امله نوموړی رقم رشوت او حرام دی -

البته د سرقلفي په مروج نظام کې لاندې بدلونونه راوستل امکان لري :

(۱) د مکان اود دوکان د مالک لپاره دارواده چي هغه له کرایه دار څخه په یوه خاصه اندازه کي يک مشيت رقم واخلې، اود معلوماتي مودې پيشگی اومخکني کرایه دي يې وگڼي، دغه يک مشيت رقم دکلني يامياشتني کرایې څخه علاوه وی، پردغه يک مشيت رقم باندي داجاري ټول احکام جاري کيږي، کچپري اجاره دټاکل سوي مودې څخه مخکي د یو سبب له امله فسخ سي نوپر مالک باندي داوا جبه ده چي داجارې دپاته مودې په مقابلې چي کې دیک مشيت رقم څومره اندازه برخه راځي هغه به بیرته ورکوي -

(۲) که چيري اجاره د معلوماتي مودې لپاره وي نوکرایه دار دحق لري چي تر نوموړي مودې پوري کرایه داري پرځای وساتي، له همدې امله کچپري یوبل کس داوغواړي چي کرایه دار دي له خپل حق څخه لاس واخلې اودی يې پرځای باندي کرایه دار جوړ سي، نودلومړي کرایه دار لپاره دارواده چي له هغه دعوض غوښتنه وکړي، اود لومړي کرایه دار دغه عمل دحق کرایه داري څخه دعوض په مقابلې کې لاس اخیستل دی اوڅکه جواز لري چي قیاس يې پر هغو وظائفو باندي کيږي له کومو وظائفو څخه چي دمال په مقابلې کې لاس اخیستل کيږي - خود جواز لپاره یی شرط دادی چي داصل کرایه داري معامله به د معلوماتي مودې لپاره ترسره سوې وي، مثلاً دلسو کلونو لپاره، اودلسو کلونو دپوره کیدلو څخه مخکي به لومړی کرایه دار دستبرداري کوي - (۳) که چيري اجاره د معلوماتي مودې لپاره وي نو د مکان یا دوکان د مالک لپاره دنده روا چي د شرعي

عذر څخه پرته اجاره فسخ کړي، که چیري مالک وغواړي چې د شرعي عذر څخه پرته د مودې په دوران کې اجاره فسخ کړي نو د کرایه دار لپاره دار واده چې له هغه څخه دعوض غوښتنه وکړي او د هغه دغه اقدام له خپل حق څخه دعوض په مقابل کې دستبرداري گڼل کېږي، او دغه عوض له هغه څخه بیل دی د کوم چې کرایه دار په یک مشت ورکول سوي رقم کې د اجارې د پاته مودې په حساب سره حقدار دی.

”مجمع الفقه الاسلامی“ په خپله څلورمه غونډه کې چې په ۱۴۰۸ هـ کې ترسره سوه د اپریکړه وکړه.

د حقوقو دعوض اخيستلو په هکله د شرعي احکامو خلاصه

تر دې ځایه پوري د حقوقو هغه ډولونه بیان سوه کوم چې فقهاوو ذکر کړيدي او د هغو دعوض د اخيستلو په حقله فقهاوو بحثونه کړيدي، له هغو بحثونو څخه لاندې اصول معلومېږي:

- (۱) کوم حقوق چې اصالة نه وي مشروع سوي بلکه د ضرر د دفع لپاره وي نو د هغو عوض اخيستل په هيڅ صورت کې هم جواز نلري، نه د بيع د طريقې له مخې، نه د صلح او دستبرداري د طريقې له مخې، لکه حق شفعه، د ميرمني د تقسيم حق، او د مخيرې خیار
- (۲) کوم حقوق چې فعلاً ثابت نه وي بلکه په راتلونکي کې متوقع وي نو د هغو عوض اخيستل هم په هيڅ صورت کې جواز نلري، لکه د مورث په ژوند کې د حق وراثت عوض اخيستل، او د ازادې سوي غلام په ژوند کې د حق ولاء عوض اخيستل.
- (۳) کوم حقوق چې د اصحاب حقوق لپاره اصالة ثابت سوي وي خو ددی قابل نه وي چې له يو کس څخه بل کس ته منتقل سي، نو د دې ډول حقوقو دعوض اخيستل د بيع له مخې جواز نلري، خو پر هغه باندې د مال په بدله کې صلح کول او يا دستبرداري کول روا دي، لکه حق قصاص، د ميرمني سره د خاوند د نکاح ساتلو حق، (خاوند کولای سي چې دخلع يا مال په عوض کې طلاق ورکړي).

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره دروچمن

دا د پښتو دارالمصنفين لخوا سکين سو

(۴) هغه حقوق عرفیه چې داعیانوسره تړاو لري اودائمي منافع بلل کېږي لکه حق مرور، حق شرب او حق تسبیل، دهغو بیع د شافعیانو او حنبلیانو په آند په مطلق ډول جواز لري، اود مالکیانو د ځینو عبارتونو څخه هم دا ډول معلومیږي، اود متاخرینو حنفی فقهانو په آند هم مختار قول دادی چې پدغو حقوقو کې چې کوم حقوق داعیان ثابت سره تړاو لري، هغه هم حکما مال گڼل کېږي، اود هغو را کره ور کره جواز لري، لکه حق مرور، حق شرب، او حق تسبیل، خوش شرط یې دادی چې کوم بل مانع به له جواز څخه نه وي موجود لکه غر او جهالت، د متاخرینو حنفی فقهانو په آند د حق تعلی بیع نده روا ځکه چې هغه د ثابت مادي شي سره تړاو نلري، خود صلح په توگه د مال په عوض کې له حق تعلی څخه لاس اخیستل جواز لري، لکه څرنګه چې علامه خالد اتاسی دا ډول صراحت کړیدی.

(۵) په مالونو کې د ځینو حقوقو په شاملولو کې عرف زیات مداخلت لري، ځکه چې مالیت د خلکو په مال جوړیدلو سره ثابتېږي، لکه څرنګه چې علامه ابن عابدین لیکلي دي. (۶) د حق اسبقیت بیع د شافعیانو او حنبلیانو د مختار قول سره سم نده روا، خود مال په بدله کې له حق اسبقیت څخه دستبرداري جواز لري، لکه په ویرانه او ناآباد ځمکه کې دنسی لگولو څخه وروسته دهغه د قابل استعمال جوړولو حق.

(۷) د حنفیانو په آند راجح دادی چې د حق وظیفه بیع که څه هم جواز نلري خود مال په بدله کې له هغه څخه دستبرداري جواز لري، دغه ډول د مکان یا د دوکان د حق کرایه داري بیع نده روا، خود مالي معاوضه اخیستل اوله هغه څخه لاس اخیستل جواز لري.

د نوموړي وضاحت څخه وروسته مونږ د نن وخت د هغو حقوقو لور ته راځو د کومو را کره ور کره چې نن صبادود او رواج لري، د دغه بحث څخه زموږ هدف دادی چې دنن وخت د رائجو حقوقو احکام راته معلوم سي، یواځې لوی خدای جل جلاله د حق او صواب توفیق ورکونکی دی.

مکتبه حقانیه مسجد کوڅه بوغره زوړ چمن

دا د پښتو دارالمصنفین، لخوا سکین سو



د تجارتي نوم او تجارتي نښې (TRADE MARK) بيع د تجارتونو د پرمختګ سره د تجارتي نوم او تجارتي نښې مسئله را پيدا سوه، يو تاجر يا يوه تجارتي کمپنۍ مال تياروي اوزيات شمير خلکو ته يې ورکوي، او د پيرو هيوادونو ته يې صادروي، يو ډول مصنوعات د اوصافو د اختلاف پر اساس زيات اختلاف پيدا کړي، او دغه اوصاف د مال تياروونکو کمپنيو يا افرادو په نامه سره پيژندل کېږي، کله چې اخیستونکي گوري چې په بازار کې د فلان کمپنۍ تيارسوی مال ښه شهرت لري، نو د کمپنۍ د نوم په اوریدلو سره او يا هم پر سامان باندې د تجارتي نښې په ليدلو سره هغه اخلي.

دارنگه پر مصنوعاتو باندې تجارتي نومونه او تجارتي نښې دخلکو د رغبت او بې رغبتۍ سببونه گرځي دي، له همدې امله د تاجرانو او سوداگرو په نظر کې تجارتي نوم او تجارتي نښه اهميت پيدا کړی دی، کوم تجارتي نوم چې دخلکو په مينځ کې ښه شهرت گټلی وي نو په هغه نامه سره چې بازار ته کوم مال راځي دهغه لورته دخلکو ميلان زيات وي، او په نتيجه کې يې د دې ډول مال راوړونکي سوداگريزiate گټه لاس ته راوړي.

کله چې خلکو په دې کار لاس پوري کړی چې دهغو کمپنيو نومونه به يې کارول کومو چې به ښه شهرت درلودی، د دې لپاره چې په بازار کې د دوی مصنوعات په دغه نامه سره واخیستل سي، اوله امله يې عام خلک په دوکه کې راتلل، نوله هغه وخته څخه د حکومت له لوري د تجارتي نومونو او تجارتي نښو نوم ليکنه او ثبتونه پيل سوه، او سوداگريې د دې څخه منع کړل چې د نورو ثبت سوي تجارتي نومونه او تجارتي نښې وکاروي. د نوم ليکنې څخه وروسته د سوداگرو په عرف کې دغو تجارتي نومونو او نښو نرخ پيدا کړی، او په لوړو بيو سره به يې را کړه ور کړه تر سره کيدل، ځکه چې د همدغو نومونو او نښو له امله به خلک

دې ته تشويق سول چي ددوی مصنوعات واخلي .

اوس پوښتنه داراولاړېږي چي آيادتجارتی نوم ياتجارتی نښی بيع رواده؟  
ښکاره خبره ده چي نوم يانښه مادي شئ نه دی بلکه د نوم يانښی دکارولوحق دی  
اودغه حق اصالةً دصاحب حق لپاره داسبقیت او حکومتی نوم لیکنی له امله ثابت  
سوی دي، دغه حق فعلاً ثابت دی اوپه راتلونکي کي متوقع نه دي، داډول دایوداسي حق  
دی چي دیوکس څخه دبل کس لورته منتقلیدلای سي، خوداسي حق نه دی چي دثابت  
مادي شي سره تړاؤلري، له همدې امله مونږچي دفقهاووله کلام څخه کومي قواعدي  
راایستلي دي دهغوپه رڼاکي دامناسبه معلومېږي چي دلاس اخیستنی اودستبرداري په  
توگه يې عوض اخیستل رواسي، اودپلورلوپه توگه نه سي روا، ځکه چي دغه ثابت حق  
اوپه مادي شي کي قرارنیوونکی منفعت نه دی .

زمونږشيخ المشائخ حضرت مولانا اشرف علي تهانوي همدادول فتوی ورکړې ده، او  
هغوی دغه مسئله دوظائفو څخه دمال په بدله کي دستبرداري پرمسئله باندي قیاس  
کړې ده، اوپه دې اړه يې دعلامه ابن عابدین هغه عبارت رانقل کړی دی کوم چي مخکي  
د ”نزول عن الوظائف“ دمسئلي په لړکي رانقل سو، وروسته هغوی فرمایي چي:

”اودکارخانې نوم هم دحق وظائف مشابه دی، چي اصالةً ثابت دی نه ددفع  
ضرر لپاره، اودواړه فعلاً اضافي اموردي اوپه راتلونکي کي دواړه دمال دلاس ته راوړلو  
ذریعې دي، نوپردي اساس داکنجائش سته چي عوض يې ورکول سي، گواکي د  
اخیستونکي لپاره خلاف تقوی کاردی، خود ضرورت پرمهال ددغه اجازه هم سته“

(امداد الفتاوی: ج: ۳ ص: ۸۷)

احقرپه دد نظردي چي دتجارتی نوم اوتجارتی نښی حق که څه هم په اصل کي حق مجرددی چي په  
يومادي محسوس شئ کي ثابت نه دی، خود حکومتی نوم لیکنی لپاره ډیري منډي ترلوي ترسره

کېږي اوزياته اندازه مصرف کېږي او وروسته پردغه نامه باندي تجارتي نښه قانوني بڼه خپلوي چې اظهار او ښکارندويي يې د يو ليکل سوي سند په مرسته سره کېږي کوم چې په حکومتي اسنادو کې تر اندراج څخه وروسته نوم ثبتوونکي ته ورکول کېږي، له دغو ټولو پر اوونو څخه وروسته د تجارتي نوم او تجارتي نښې حق دهغه حق مثل سوکوم چې په يومادي شي کې مستقروي، او د سوداگرو په عرف کې دغه حق دا عيانو (مادي شيانو) په حکم کې سو، له همدې امله يې د بيع په مرسته سره عوض اخيستل روادي، او په دې کې شک نه سته چې په اعيانو کې د ځينو شيانو په داخلولو کې عرف لوی مداخلت لري، ځکه چې د علامه ابن عابدين د بيان سره سم ماليت دخلگو د مال جوړولو څخه ثابتېږي، د دې مثال د برق او گاز دی، چې پخوا به اموال او اعيان نه گڼل کيدل، ځکه چې دغه دواړه دا ډول مادي شيان نه وه چې قائم بالذات وه او تر قبضي لاندې د دوی راوستل هم دانسان دوس خبره نه وه، خواوس دغه دواړه شيان مهم او قيمتي مالونه دي چې دراکړه ورکړي په جواز کې يې هيڅ ډول شک نه سته، ځکه چې په دغو دواړو شيانو کې حد درجه گټه سته او احراز او خوندي ساتل يې هم ممکن دی، دخلگو په عرف کې دغه دواړه شيان مال او قيمتي شيان منل کېږي. دغه ډول تجارتي نوم يانښه د ثبتوونې څخه وروسته د سوداگرو په عرف کې زياته بيه پيدا کوي، او پر هغوی باندي دا خبره صادقېږي چې د حکومت له لوري څخه د ليکل سوي سند د ترلاسه کولو څخه وروسته پردوی باندي قبضه ترسره کېږي، ځکه چې د هر شي قبضه دهغه د حال سره سمه وي. او پردوی باندي دا هم صادقېږي چې دا رتيات روخته پوري هغه ذخيره کيدلای هم سي، لنډه دا چې په يوشي کې چې د ماليت د پيدا کيدلو لپاره کوم عناصر لازم دي هغوی ټول په تجارتي نومونو او نښو کې موجود دي، يواځې دومره خبره ده چې داسې مادي شې نه دی چې قائم بالذات وي.

ددغه تفصيل څخه دا څرگندېږي چې په دې کې شرعاً هيڅ ډول ممانعت نه سته چې د دوی دراکړه



ورکړي په جواز کې پردوی باندې د مالونو حکم ولگول سي، خود جواز لپاره یې دوه

شرطونه دي:

(۱) لومړئ شرط دادی چې هغه تجارتي نوم یانې به د حکومت سره په قانوني ډول ثبت وي، ځکه چې کوم نوم او نېسه چې ثبت سوې نه وي د سوداګرۍ په عرف کې هغه مال نه ګڼل کېږي.

(۲) دوهم شرط دادی چې د تجارتي نوم یانې له بیع څخه به د اخیستونکو په حق کې التباس او دوکه نه لازميږي، مثلاً صورت به یې دا وي چې د اخیستونکي له لوري څخه به دا اعلان کېږي چې له زه څخه وروسته به د دغه سامان جوړونکی هغه فرد یا اداره نه وي کومو چې مخکې په دغه نامه سره سامان تیاراوه، او د دغه نوم یانې اخیستونکي به یې د دې نیت له مخې اخلي چې هغه به حتی امکان د اکوېشن کوي چې مصنوعات به یې د سابقه مصنوعاتو سره برابر وي او یا نه وي. له همدې امله د نوموړي اعلان څخه پرته د تجارتي نوم یانې بل کس ته انتقالول د صارفینو په حق کې د التباس او دوکې باعث ګڼل کېږي، او التباس او دوکه حرام دي، په یو حال کې جواز نه لري. تجارتي اجازه لیک (LICENSE) مخکې چې د تجارتي نوم او نېسې کوم حکم بیان سوې چې د دواړو عوض اخیستل روادې، بالکل همدا حکم پر تجارتي لایسنس او اجازه لیک باندې هم جاري کېږي. د لایسنس او اجازه لیک حقیقت دادی چې په نن وخت کې زیات شمیر هیوادونه د دې خبرې اجازه نه ورکوي چې د حکومتی لایسنس او اجازه لیک څخه پرته دي واردات یا صادرات وښي په ښکاره د اپر سوداګرو باندې یو ډول بندیز دی چې اسلامي شرع یې د سخت ضرورت څخه پرته نه خوښوي، خو واقعاً داده چې په زیاترو هیوادونو کې دا ډول عمل ترسره کېږي. له همدې امله په اوس وخت کې د اپوښتنه راولاړېږي چې د چاسره چې د وارداتو یا صادراتو لایسنس او اجازه لیک وي نو هغه یې پر بل سوداګر باندې پلورلای سي او که نه؟

خبره داده چې لایسنس یومادي شی ندی بلکه په بل هیواد کې د سامان د پلورلو یاد بل هیواد څخه د سامان داخیستلو د حق نوم دی، نودلته هم هغه خبره ده کومه چې د تجارتي نوم په هکله ذکر سوه،

هغه داچې دغه حق اصالةً ثابت سویدی او دارواده چې د مال په بدله کې له هغه څخه واخیستل سي، دغه ډول د نوموړي لایسنس د ترلاسه کولو لپاره ډیرکوښښ ته اړتیا ده، وخت او مال به پکښې لگېږي، او د لایسنس درلودونکي یو قانوني حیثیت ترلاسه کوي چې اظهاري د سند په مرسته سره کېږي اوله امله یې حکومت لایسنس درلودونکي ته زیاته اندازه آسانتیاوي مهیا کوي، او د سوداګرو په عرف کې نوموړي لایسنس زیات اهمیت لري، او د مالونو په شان معامله ورسره کېږي

نوداليري خبره نده چې د راکړه ورکړې په جواز کې هغه دمادي شیانو سره شامل کړل سي، خوداتول هغه مهال دي کله چې حکومت دا اجازه ورکوی چې نوموړی لایسنس دي د بل کس په نامه واپول سي، او کچيري لایسنس د یو خاص کس یا دیوې مخصوصې کمپنۍ وي او قانون دا اجازه نه ورکوي چې هغه دي دبلي کمپنۍ لور ته منتقل سي، نوددغه ډول لایسنس د بیع په نه رواوالي کې هیڅ ډول شک نسته، ځکه چې پدغه صورت کې د لایسنس د پلورلوله امله دروغ او دوکه لازميږي، ځکه چې لایسنس اخیستونکي یې د پلورونکي په نامه سره کاروي، نه په خپل نامه سره،

له همدې امله دا ډول عمل جواز نلري، البته کچيري لایسنس درلودونکي یوکس د ځان له لوري څخه یو بل کس د پلورلو او اخیستلو وکیل جوړ کړي نو پدغه صورت کې د وکیل لپاره دارواده چې د نوموړي لایسنس په مرسته سره راکړه ورکړه ترسره کړي.

حق ایجاد او حق اشاعت

حق ایجاد یو داسې حق دی چې د عرف او قانون پر اساس هغه کس ته حاصلېږي چاچې یونوی شی ایجاد کړی وي یا یې دیو شي نوی شکل ایجاد کړی وي، د حق ایجاد مطلب دادی چې یواځی

هغه دخپل ايجادسوي شي د جوړولو او بازار ته دهغه دوراندي کولو حق دی، ډیر ځله ايجادوونکي دغه حق پرېل چاباندي پلوري نوددغه حق اخيستونکي د ايجادوونکي په شان د تجارت لپاره هغه شی تیاروي، دغه ډول چي چایو کتاب تصنیف کړی وي نو هغه دنوموړي کتاب دنشرو اشاعت اود تجارتی گټی تر لاسه کولو حق لري، ډیر ځله کتاب لیکونکی دغه پرېل چاباندي پلوري نوددغه حق اخيستونکی دنشرو اشاعت په هکله دهغو حقو مالک گرځي، کوم حقوق چي د کتاب مصنف ته حاصل وه، دلته پوښتنه داراولا پيري چي د حق ايجاد او حق تصنیف او حق اشاعت پلورل روادي او که نه؟ په دې هکله داوس وخت علماء دوه ډوله نظرونه لري، ځيني يې روا بولي، او ځيني يې ناروا بولي. په دې هکله بنيادي پوښتنه داده چي حق ايجاد يا حق اشاعت د اسلامي شرعي له لوري څخه منل سوی حق دی او که نه؟

جواب يې دادی چي کوم چا چي تر ټولو څخه مخکي يوشی ايجاد کړی، هغه که مادي شی وي، یا معنوي شی، نو پرته دکوم شک څخه دنورو په مقابله کي هغه زیات حقداری چي هغه شی دخپلي گټی لپاره تیار کړي او بیایې د گټی د تر لاسه کولو لپاره بازار ته راوړي، په ابوداود شریف کي د حضرت اسمر بن مضر <sup>رض</sup> څخه روایت دی چي زه د نبي اکرم ﷺ په خدمت کي حاضر سوم او بیعت مي وکړی نو دوی ﷺ ارشاد وفرمایي چي کوم کس که هغه شي ته سبقت وکړي دکوم شي لورته چي بل مسلمان سبقت نه وي کړی نو هغه شی دده دی (ابوداود فی الخراج قبیل احياء الموات: ج: ۴، ص: ۲۶۴، حدیث: ۲۹۴۷)

علامه مناوي <sup>رح</sup> که څه هم دې خبري ته ترجیح ورکړې ده چي نوموړی حدیث د ویراني محکمي دقابل استعمال جوړولو په هکله راغلي دی خود ځينو علماوو څخه داهم نقل کوي چي دغه

حدیث هري چينې، څاه، او معدن ته شامل دی، او چاچي په دغو شيانو کي کوم شي ته سبقت وکړي نو هغه دده حق دی، په دې کي شک نه سته چي دلفظ عموم دا اعتبار وړ دی او د سبب خاص کيدل دا اعتبار وړ نه دی. (فيض القدير: ج: ۶ ص: ۱۳۸)

کله چي دا ثابته سوه چي حق ايجاد يوداسي حق دی چي اسلامي شرعه يې پر دې اساس مني چي هغه کس ددغه شي په ايجاد کي سبقت کړی دی، نو پر حق ايجاد باندي هغه ټول احکام منطبق کيږي کوم چي مخکي د حق اسبقیت په هکله ذکر سوه، هلته دا ثابته سوه چي ځيني شافعيان او حنبليان ددغه حق بيع روا بولي خود هغوپه آندهم راجح داو وچي د حق اسبقیت بيع نه ده روا، خود مال په بدل کي دهغه څخه دستبرداري روا ده هلته د "منتهی الارادات" څخه د علامه بهوتي هغه عبارت هم را نقل سوی و وکوم چي "حق تحجير" او "حق جلوس فی المسجد" څخه د دستبرداري د جواز په هکله وو، او د دې څخه پرته د حق اسبقیت او حق اختصاص نور احکام هم بيان سوه، دهغو تقاضا داده چي دا روا ده چي عوض واخیستل سي او بدل چا په حق کي د حق ايجاد او حق اشاعت څخه لاس واخیستل سي، خو نوموړی حکم د اصل حق ايجاد او حق اشاعت په هکله دی او که چيري ددغه حق حکومتي نوم ليکنه هم تر سره سوې وي د کوم لپاره چي د موجد او مصنف محنت او زیارته اړتیا سته، او مال او وخت پکښي لگيږي، اوله امله يې دغه حق یو قانوني حق جوړيږي، چي په نتیجه کي يې د حکومت له لوري څخه یو سند ورکول کيږي، او د سوداگرو په عرف کي هغه یو قیمتي مال گڼل کيږي، نو دا خبره ليري نه ده چي دغه ثبت سوی حق دي د مروج عرف پر اساس باندي داعیان او اموال په حکم کي وگرځول سي، او مخکي یادونه وسوه چي په اموال او اعیان کي د څیړنې او پوه داخلولو کي عرف زیات مداخلت لري، ځکه چي مالیت د خلکو په مال جوړولو سره ثابتيږي، او تر نوم ليکني څخه وروسته داعیانوپه شان دهغه احراز او ساتنه هم کيږي.

اودار تیا تر وخته پوري ذخیره کړي هم، نود دغه عرف په معتبرولوکي د کتاب اوسنت دیو نص ممانعت نه سته، د زیات څخه زیات د قیاس مخالفت دی اوقیاس د عرف له امله پریښول کیدلای سي، لکه دا خبره چي پر خپل ځای باندي ثابت ده. دغو اړخونو ته په پام سره داوس وخت د علماوو یوې ډلې د دغه حق د بیع د جواز فتوی ورکړې ده، له هغوی څخه د کوچني وچي یا بر صغیر په علماوو کي مولانا فتح محمد لکهنوي (دمولانا عبدالحی لکهنوي شاگرد)، مولانا مفتي محمد کفایت الله، مولانا مفتي نظام الدین، مفتي دارالعلوم دیوبند مفتي عبدالرحیم لاجپوري دیادوني وړ دي.

د حق ایجاد او حق تصنیف بیع ته چي کوم څوک نارواوایي هغوی لومړئ دلیل د اوراندي کوي چي حق ایجاد مجرد حق دی، عین نه دی، او د حقوق مجردة عوض اخیستل نه دي روا، خومخکي چي په تفصیل سره د فقهاوو کوم کلام ذکر سو، له هغه څخه دا څرگندیږي چي د حقوقو د عوض اخیستلو نه رواالی په هرحال کي نه دی بلکه په دې هکله تفصیل دی چي مخکي د حقوقو پر مختلفو ډولونو باندي د بحث پر مهال ذکر سو.

د جواز د مانعینو دوهم دلیل دادی چي کوم څوک چي پر بل چا باندي کتاب وپلوري نو هغه داسي دی لکه دئ چي د کتاب اخیستونکي د کتاب د ټولو اجزاو مالک وگرځوي، له همدې امله مالک دا کولای سي چي څرنگه یې زړه وغواړي په کتاب کي هغه ډول تصرف وکړي، نو هغه کولای سي چي د کتاب اشاعت ترسره کړي، او پلورونکی نه سي کولای چي پر اخیستونکي باندي په دې هکله کوم بنديز ولگوي.

د نوموړي دلیل جواب دادی چي په یوشي کي تصرف کول بیل شی دی او دهغه په مثل کي

بل شئ جوړول بيل شئ دی، د کتاب په اخيستلو سره خو هغه د د اړول تصرف مالک سوچي هغه ووايي او گټه ځني پورته کړي، يايې وپلوري، يايې په عاريت باندې ورکړي، يا يې هبه کړي، يا د اړول نور تصرفات وکړي، خود دغه ډول کتاب اشاعت د کتاب د اخيستلو په منافع کې نه گڼل کېږي، په دې ډول چې کله د کتاب مالک سي نو د هغه د حق اشاعت هم مالک سي، د دغه مثال د حکومت وهل سوي سکې دي، که چيري يو څوک دغه سکې واخلي نو هر ډول تصرف پکې کولای سي خو دا خيستلونه امله د هغه لپاره دانه ده روا چې د اړول نوري سکې ووهي، د دې څخه دا معلومه سوه چې د يوشمې ملکيت د دې خبرې مستلزم نه دی چې د هغه شئ د مثل د جوړولو حق دي هم وي.

د جواز د مانعينو د ريم دليل دادی چې دايجاد سوي شئ تيارول او د تصنيف سوي کتاب طبع کول د موجد او مصنف زيان او خساره نه گڼل کېږي، بلکه د زيات څخه زيات دا کېږي چې د موجد او مصنف گټه کمېږي، او گټه کميدل بيل شئ دی او تاوان راتلل بيل شئ دی. د نوموړي دليل جواب دادی چې د گټې کميدل که څه هم تاوان نه دی خو ضرر ضرور دی، په تاوان او ضرر کې فرق واضح دی، په دې کې شک نه سته چې يو څوک يو شئ ايجاد کړي يا کتاب تصنيف کړي، جسماني او ذهني تکليفونه برداشت کړي، وخت او مال ولگوي، شپې رونی کړي، راحت او آرام قربان کړي، نو هغه د دغه ايجاد او کتاب څخه د گټې د ترلاسه کولو زيات حقدار دی په نسبت د هغه چا چې معمولي رقم مصرف کړي او په يوساعت کې ايجاد سوي شئ يا کتاب واخلي، او بيا د موجد او مصنف لپاره ستونزي راپيدا کوي. د جواز د مانعينو له لوري څخه دا خبره هم کېږي چې د يو فرد لپاره حق اشاعت تسليمول د کتمان علم سبب گرځي، نو جواب يې دادی چې کتمان علم خوپه هغه صورت کې دی کله چې مصنف خلک له دې څخه راگرځوي چې هغوی دغه کتاب خپله ووايي او بل ته يې ووايي او تر نورو پوري يې وروسي.



خوکوم کس چي حق اشاعت محفوظ کوي هغه هيڅکله خلک د کتاب د ویلو اودهغه دمضامینود تبلیغ او اشاعت څخه نه راگرځوي، بلکه دهغه د پلورلو او تجارت څخه یې هم نه راگرځوي، هغه یې یواځي ددې څخه راگرځوي چي بل څوک دده د اجازې څخه پورته کتاب طبع کړي او گټه ځني پورته کړي، د اهیڅکله بکتمان علم نه دی.

د جواز د مانعینو وروستی دلیل دادی چي د حق طباعت د محفوظ کولو له امله د کتاب د اشاعت ساحه او دائره کمیري، که چیري هرکس د کتاب د طباعت حق ولري نو د نشر او اشاعت دائره به ډیره وسیع او فراخه سي اوفائده به یې عامه سي.

په دې کي شک نه سته چي د ايو حقیقت دی او انکار نه سي ځني کیدلای، خو که چیري له بله اړخه ورته وگورونودغه دلیل ددوی په خلاف گرځي، هغه په دې ډول چي که چیري ایجادوونکي له خپلو او ایجادونو څخه د گټې په ترلاسه کولو کي د حق اسبقیت څخه محروم اوبې برخي پاته سي نو د نورو او ایجادونو لپاره د لویو لویو منصوبو څخه دهغوی همتونه پټیږي، ځکه چي هغوی د احساس کوي چي دوی ته معمولي گټه په لاس ورځي.

اودا ډول امور په کومو کي چي دوه اړخه موجودوي په هغوکي د فقهی مسائل پریکړه نه کوي، ترڅو پوري چي شرعي قباحیت نه وي، ځکه چی په ټولو مباح شیانو کي د ضرر او نفع دواړه اړخونه وي.

### پایله:

د ابيان مناسب معلومیري چي زما پلار محترم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع د حقوق طبع و اشاعت دبیع د نه روا والي فتوی ورکول، د نوموړي مسئلې په هکله هغوی یوه ځانگړې رساله ولیکل، اود ”جواهر الفقه“ یوه برخه گرځیدلې ده او شائع سوېده، خو د نوموړي رسالې تر لیکلو څخه وروسته هغوی دا اراده وکړه چي پر نوموړي مسئله باندي د دوهم ځل لپاره څیرنه ترسره کړي او په ښه غوراو خوض سره مسئله نوره واضحه کړي

اووروسته چي کوم نظر راسي هغه به قبول کړي، خو پلار محترم د افرصت تر لاسه نکړي چي خير نه ترسره کړي نو هغوی دوه ځله نوموړې مسئله ماته حواله کړه چي په پوره ډول يې خير نه ترسره کړم، نو ماله هغه وخته څخه د نوموړي مسلې مواد راټولول پيل کړه، خوله بده مرغه د پلار محترم په ژوندانه کي دغه کار تکميل نه سو، او د هغوی د وفات څخه ډيره موده وروسته مي خير نه ترسره کړه.

نو د پلار محترم د حکم د پرخای راورلو په خاطر مي دغه بحث وليکئ، که څه هم کومي نتيجې ته چي زه رسيدلی يم هغه په ښکاره د دوی د نظر خلاف ده، مگر هغه خپله هم دا اراده درلودل چي پر نوموړې مسئله باندي نظر ثاني وکړي، اونن په هيڅ ډول دانه سي معلوميدلای چي ما څه ليکلي دي هغه د دوی د نظر سره موافق دي او که مخالف دي.   
والله سبحانه وتعالی اعلم.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

## بسم الله الرحمن الرحيم

### د غربي هیوادونو یوڅو فقهی نوي مسائل او د هغو حل

په نامسلمانو هیوادونو کې استوګنه کول:

پوښتنه: دیو نامسلمان هیواد لکه امریکا یا اروپا تابعیت (Nationality) تر لاسه کول

څرنگه دی؟

ځکه چې کوم مسلمانان چې د دغو هیوادونو تابعیت تر لاسه کوي یا یې د تر لاسه کولو هڅه کوي له هغوی څخه ځینې دا وایي چې هغوی ته په خپلو مسلمانو هیوادونو کې له کوم کار څخه پرته سزا ورکول کېږي، ظلماً په جیل او قید کې ساتل کېږي، د هغوی جائداد او شتمني ضبط کېږي، او داسې نور، چې په نتیجه کې یې هغوی مسلمان هیواد پرېښووي او د دې ځای تابع سوه -

او ځینې نور مسلمانان بیا دا وایي چې کله زموږ په اسلامي هیواد کې اسلامي قانون او اسلامي حدود نافذ نه وي، نو بیا د دغه هیواد او غیر اسلامي هیواد ترمنځ څه فرق دی؟ د اسلامي احکامو په عدم نفاذ کې خودواړه برابر دي، نو ځکه موږ د غیر اسلامي هیواد تابعیت تر لاسه کړی، چې دلته زموږ ځانګړي حقوق یعنې ځان و مال، عزت او آبرو، د اسلامي هیواد په مقابله کې زیات خوندي دي، او پرته له کوم جرم څخه په قید کې د بند او سزا اړانه سته، او په یو اسلامي هیواد کې د قانون د مخالفت څخه پرته هروخت د بند او سزا ویره موجوده وي.

جواب:

په یو غیر اسلامي هیواد کې په ځانګړي ډول استوګنه او د هغه تابعیت اختیارول او د هغه

هیواد یو مستقل اوسیدونکي په حیث هغه خپل مسکن جوړول، یوه داسې مسئله ده چې حکم یې د زمانې او حالاتو د اختلاف له امله اود اوسیدونکو د اغراضو او مقاصدوله امله مختلف کیږي، مثلاً

(۱) که چیري یو مسلمان ته په خپل هیوادکي دڅه جرم څخه پرته تکلیف ورکول کیږي یا ظلماً په بندکي اچول کیږي، یا د هغه شتمني ته نقصان رسیږي، او پرته له دې څخه چې په یو نامسلمان هیواد کي استوګنه اختیارسي له دغومظالمو څخه د ځان ساتلو لپاره کومه بله لار نه وي پاته، نو په دغه صورت کې په یو نامسلمان هیوادکي استوګنه کول اود هغه تابعیت تر لاسه کول یې له څه کراهته جواز لري، خو شرط ددی چې دا د اطمینان په حاصل وي چې هلته به په عملي ژوندکي د دین احکامو ته پام کوي، اوله هغومنکراتو او فواحشاتو څخه به ځان ساتي کوم چې هلته رائج وي.

(۲) که چیري یوکس د اقتصادي ستونزو سره لاس او ګریوان وي اود چیري پلټنې سره سره بیا هم په خپل اسلامي هیوادکي اقتصادي وسائل تر لاسه نکړي، نو پدغه صورت کي کچیري په یو غیر اسلامي هیوادکي ملازمت او وظیفه تر لاسه سي، او پر اساس یې هلته استوګنه اختیارسي، نو د نوموړو دوو شرطونوله مخي (کوم چې مخکي ذکر سوه) جواز لري، ځکه چې حلال ګڼل هم له نورو فرائضو څخه وروسته یو فرض دی، چې د شرعي له مخي دیو مګان او یو ځای سره خاص ندی، بلکه په عام ډول اجازه ورکول سوېده چې چیري هم وي حلال رزق دی و طلبول سي، قرآني آیت دی:

(هو الذی جعل لکم الارض ذللاً فامشوا فی مناكبها وکلوا من رزقه والیه النشور)

”یعني هغه یو داسي ذات دی چې ستاسو لپاره یې مځکه مسخره کړې ده، او تاسود هغه په لارو کي ځی اود خدای روزي خوړئ اود هغه لورته د دوهم ځل لپاره ژوندي کیدل اوتلل دي“

(۳) کچیري یوکس په یو غیر اسلامي هیوادکي د دې لپاره استوګن سي چې هلته به نا مسلمانوته د اسلام دعوت ورکوي او هغوی به مسلمانان جوړوي، او هلته چې کوم خلك استوګن دي

هغوی ته به د شرعی احکام وروښی، او هغوی به دې ته تشویقوي چي پر اسلام باندي پاته سي او پر شرعي احکامو باندي عمل وکړي، نو د دې غرض له مخي هلته استوگنه نه داچي رواده بلکه داچراو ثواب باعث هم گڼل کېږي، د همدغه نیک مقصد او نیکی ارادې لپاره زیات شمیر صحابه<sup>رض</sup> او تابعین<sup>رض</sup> په غیر اسلامي هیوادونو کي استوگن سول، او وروسته دغه عمل د هغوی له فضائلو او مناقبو او محاسنو څخه و گڼل سو.

(۴) که چیري یوکس په خپل هیواد کي دومره اندازه معاشي وسائل و لري چي په مرسته یې دخپل ښار د معیار سره سم خپل ژوند تیرولای سي خو یواځی د خوشحالی او دعیش او عشرت د ژوندانه لپاره یو نامسلمان هیواد ته هجرت کوي، نو دا ډول هجرت له کراهت څخه خالي نه دی، څخه چي په دغه صورت کي د دیني او دنیاوي اړتیاوو څخه پرته خپل ځان هلته د منکراتو او فواحشاتو په طوفان کي داچلولو سره مترادف دی، او پرته له کوم ضرورت څخه خپل دیني او اخلاقي حالت په خطر کي اچول په هیڅ ډول صحیح نه دي ځکه چي تجربه د دې خبري گواهي ورکوي چي کوم خلک د عیش او عشرت د ژوندانه لپاره هلته استوگن وي نو په هغوی کي دیني حمیت کمزوری کېږي او د کافرانو محرکاتو په وړاندي په جتکي سره لوبږي.

له همدې امله په حدیث شریف کي د سخت ضرورت او تقاضا څخه پرته د مشرکینو سره د استوگنې دا اختیارولو څخه ممانعت راغلی دی.

په ابوداود کي له حضرت سمره بن جندب<sup>رض</sup> څخه روایت دی چي نبی اکرم ﷺ وفرمایي چي:  
(من جامع المشرک وسکن معه، فانه مثله)

(ابوداود، کتاب الضحایا)

له حضرت جریر بن عبدالله<sup>رض</sup> څخه روایت دی چي نبی اکرم ﷺ وفرمایي چي:  
(انا بری، من کل مسلم یقیم بین اظهر المشرکین، قالوا یا رسول الله، لم؟ قال لا تری ای ناراهما)

”زه دهرهغه مسلمان څخه بري یم، کوم چې د مشرکینو تر منځ استوگنه کوي، صحابه کرامو داپوښتنه وکړه چې دالله رسوله، ددغه څه وجهه ده؟ دوی عليه السلام وفرمایل چې داسلام اور اودکفر اوردواړه یوځای نه سي سره جمع کیدلای، تاسودا امتیاز نه سي کولای چې دغه دمسلمان اور دی اوکه د مشرکینو اور دی.“

امام خطابی د نوموړي حدیث شریف په تشریح کولو سره دایکي چې:

”مختلفو علماوو دمختلفو طریقوله مخي ددغه قول تشریح کړې ده، دځینو په آندې معنا داده چې مسلمان اومشرك دحکم په اعتبار سره یو دبل سره نه سي برابریدلای، ددواړو احکام بیل بیل دي اوځیني علماء بیادافرمايي چې دحدیث مطلب دادی چې خدای جل جلاله دارالاسلام اودار الکفر په جلاجلالول گرځولي دي، له همدې امله دهیڅ یومسلمان لپاره دانه ده رواچي دکفارو په هیوادکي استوگنه اختیار کړي، ځکه چې کله کفار خپل اورروښانه کوي اومسلمان داستوگنی په اختیارولوسره له هغوسره وی نوپه ښکاره دامعلومېري چې دی هم له هغو څخه دی، دعلماوو له دغه تشریح څخه داهم معلومېري چې که چیري یومسلمان د سوداگری او تجارت له مخي دار الکفر ته ولاړ سي نو هلته له ضرورت څخه زیاته استوگنه کول دهغه لپاره مکروه ده.“

(معالم السنن للخطابی: ج: ۲ ص: ۴۳۷)

په مراسیل ابوداودکي له ”مکحول“ څخه روایت دی چې نبی اکرم عليه السلام ارشاد وفرمایي چې:

”خپل اولاد د مشرکینو په منځ کي مه پرېږدئ“ (تهذيب السنن لابن قيم: ج: ۲ ص: ۴۳۷)

له همدې امله فقهاء دافرمايي چې یواځي د ملازمت اومزدوري لپاره په دار الحرب کي دیومسلمان استوگنه کول اودهغوپه شمیرکي زیاتوالی راوستل یو داسي فعل دی چې له امله یې دهغه عدالت مجروح گرځي - (و کورئ: تکملة ردالمختار: ج: ۱ ص: ۱۰۱)



(۵) پنځم صورت دادی چې یوکس یواځي ددې لپاره په یو غیر اسلامي هیواد کې استوگنه کوي چې خپل ځان معزز ښکاره کړي او د مسلمانانو تر منځ د لویې ښکارندويي کوي، یاددار الکفر تابعیت ته د دارالاسلام پر تابعیت باندې فوقیت ورکوي، او بهترې ګټې یا ددې لپاره استوگنه کوي چې خپل ټول عملي ژوند د هغوی په شان جوړوي، نو د نوموړو ټولو اغراضو او مقاصدو لپاره هلته استوگنه کول په مطلق ډول حرامه ده، او د حرمت لپاره یې دلیل ته اړتیا نه سته.

### په غیر اسلامي هیواد کې د اولاد تربیت

کوم مسلمانان چې په اروپا او امریکا نګه غیر اسلامي هیوادونو کې استوګن دي نو په ماحول او چاپیریال کې د دوی د اولادونو استوګنه که څه هم څه اندازه ګټې لري، خو په مقابله کې یې په زیاته اندازه خرابي هم موجودیت لري، په خاص ډول هلته د یهود او نصاری سره د ګډون او یوځای اوسیدلو په نتیجه کې دا احتمال سته چې د هغوی اخلاق او عادات خپل کړي، او دا احتمال هغه مهال زیات غټلی کېږي کله چې د اولاد دا خلاقو له تربیت او نظارت څخه د هغوی مور او پلار یې پرواسي، او یا له مور او پلار څخه یې یو په حق رسیدلی وي. اوس پوښتنه داده چې د نوموړي خرابي له امله د دغو غیر اسلامي هیوادونو لورته د هجرت کولو او د هغه ځای د تابعیت د اختیارولو پر مسئله باندې څه فرق واقع کېږي؟ او حال دادی چې بل لورته هلته استوګن مسلمانان د اهم وایی چې که چېرې زموږ اولادونه په اسلامي هیوادونو کې پاته شي نو دې دین او ګمراه ډلو سره د ګډون په نتیجه کې د اوږه سته چې دوی د هغوی دینو ډلو نظر خپل کړي د کومو سر مشري چې خپله حکومتونو په غاړه اخیستي ده، او نوموړي افکار او نظرونه په نصاب کې داخلېږي او د عامو خلکو ذهنونه خرابوي، او که پرې یې له منلو څخه څوک انکار وکړي نو هغه بند ته

اچول کيږي، نوکچيري په اسلامي هیوادکي استوگنه ترسره کيږي نو دا قوی احتمال سته چي زموږ دا ولاړونو عقیده به خرابه او گمراه سي، نو د نوموړو حالاتو له امله پردغه مسئله باندې څه فرق واقع کيږي او که نه؟

جواب: په یو غیر اسلامي هیوادکي د مسلمان اولاد تربیت او اصلاح په هر حال کي یوه سنگینه او نازکه مسئله ده، په کومو صورتونو کي چي هلته استوگنه ترسره کول مکروه دی (چي تفصیل یې مخکي بیان سو) په هغو صورتونو کي به له استوگنې څخه په پوره ډول ځان ساتل کيږي.

البته په کومو صورتونو کي چي هلته پرته له کوم کراهت څخه استوگنه جواز لري نو څرنگه چي هلته استوگنه اختیارول واقعه یو داعي ضرورت دی، له همدې امله پکار ده چي په دغه صورت کي دا اولاد تربیت او اصلاح لور ته په خاص ډول پاملرنه وسي او هلته چي کوم مسلمانان استوگن وي هغوی لره داپه کار ده چي یو داسي تربیتي فضا او پاک چاپیریال رامنځته کړي په کوم کي چي دراتلونکي نسل نوي مسلمانان د خپلو اولادونو تربیت او حفاظت او د هغو عقائدو او اخلاقو نظارت په ښه ډول سره وکولای سي.

### د نامسلمان نارینه سره د مسلمانې میرمنې نکاح

دیو نامسلمان نارینه سره د مسلمانې میرمنې نکاح کول څنگه دي؟ که چيري دغه میرمن دا امید لري چي د نکاح په نتیجه کي هغه کس اسلام قبلوي، اوبل لور ته په مسلمانانو کي د نوموړي میرمنې لپاره مناسبه او برابره رشته هم نه وي او دا اقتصادي تنگی له امله دا امکان هم موجودوي چي نوموړې میرمن دي له دین څخه منحرفه سي، نو په دغه صورت کي د جواز لپاره یوه لاره سته؟

که چيري یوه میرمن اسلام راوړي او د هغې خاوند کافروي نو دا کیدلای سي چي نوموړې میرمن دي دخپل خاوند سره د زوجیت ر، ابط او اړیکې وساتي؟ او دا امیدوي چي که چيري د زوجیت اړیکې

پرځای وساتل سې نویدغه صورت کې دهغی خاوند امکان سته چې مسلمان سې، اوبل لورته دنوموړې میرمنې اولاد هم وي اود زوجیت دروا بطود ختمولوپه صورت کې دا قوی احتمال موجود وي چې اولاد خرابېري اوله دین څخه انحراف قبلوي، آیا پدغو حالاتو کې نوموړې میرمن کولای سې چې دخپل خاوند سره د زوجیت اړیکې پرځای وساتي؟ او کچیرې میرمن د امیدنلري چې خاوند به یې مسلمان سې خودادهغه سره په ښه اخلاق او ښه معاشرت سره د زوجیت حقوق اداکوي، اوداوپره هم موجوده وي چې کچیرې نوموړې میرمن له خپل خاوند څخه بېله سې نوهیڅ یو مسلمان کس ددې سره نکاح کولو ته غاړه نه اېږدي، نویدغه صورت کې دمستلې پرجواز اونه جواز باندي څه فرق واقع کېږي اوکه نه؟

### الجواب

دیوې مسلمانې میرمنې نکاح دیونامسلمان نارینه سره په هیڅ صورت کې جواز نلري په قرآن کریم کې واضح ارشاد موجود دي چې:

(ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا ولعبد مومن خیر من مشرک ولو اعجبکم) البقرة: ۱۰۰

بل ځای ارشاد دی چې:

(لاهن حل لهم ولاهم یحلون لهن) (الممتحنة: ۱۰)

یواځې دیو کافر د مسلمان کیدلو امید دیوې مسلمانې میرمنې دنکاح د جواز لپاره لاره نسې هوارولای اونه هم دا ډول خیالي امید یو حرام کار حلال گرځولای سې - دغه رنگه که چیرې یوه میرمن اسلام راوړي نو د جمهورو علماوو په آند یواځې دهغې د اسلام راوړلوله امله نکاح پای ته رسیږي، البته دامام ابوحنیفه په آند یواځې په اسلام راوړلو سره نکاح پای ته نه رسیږي بلکه خاوند ته به هم د اسلام دعوت ورکول کېږي، که چیرې هغه اسلام ومنې نو نکاح به پر خپل حال پاته کېږي. اوکه انکار وکړي نو ختمیږي.

او کچيري څه زمانه وروسته خاوند مسلمان سي نوبيا به وکتل سي چي د بنځي عده تيره سوې ده او که لا پاته ده؟ کچيري عده پاته وي نولو مري نکاح بيرته راگرزي او کچيري عده تيره سوې وي نو بيا ضروري ده چي نوې نکاح به ترسره کوي، پردغه مسئله باندې ټول فقهاء متفق دي، له همدې امله د خاوند اسلام راوړلو د موهم اميد پر اساس هيڅکله هم د شرعي قطعي حکم نسي بدلېدلای.

### مسلمان مري د نامسلمانوپه هديره کي بنځول

د امريکا او اروپا په ټولو هيوادونو کي د مسلمانانو لپاره يوه داسي ځانگړې هديره نسته په کومه کي چي هغوی خپل مري بنځ کړي، او کومې عمومي هديرې چي وي په هغو کي يهوديان او عيسايان او داسې نور هم خپل مري بنځوي، او مسلمانان دا اجازه نلري چي خپل مري د دغو هديرو څخه پرته په کوم بل ځای کي بنځ کړي، د دغو حالاتو کي آيا مسلمانان دا کولای سي چي خپل مري په دغو هديرو کي بنځ کړي؟

### الجواب

په عامو حالاتو کي دانه ده روا چي مسلمان مري د نامسلمانوپه هديره کي بنځ سي، البته په هغو مخصوصو حالاتو کي کوم چي ذکر سوه چي نه د مسلمانانو لپاره کومه ځانگړې هديره وي اونه هم د دغه هديرې څخه پرته بل ځای د بنځولو اجازه وي، نو په دغو حالاتو کي د ضرورت له امله دا روا ده چي مسلمان مري د نامسلمانوپه هديره کي بنځ کړل سي.

### د جومات د پلورلو حکم

که چيري د امريکا او اروپا د يوې سيمي مسلمان سيمه پر پردي او بلي سيمي ته انتقال سي

اوپه لومړۍ سيمه کې چې کوم جومات وي دهغه په هکله داډار موجودوي چې ويران به سي، يابه پر هغه باندې د نامسلمانو قبضه او تسلط راسي، نو پدغه صورت کې هغه پلورل کيدلای سي؟ ځکه چې په عمومي ډول مسلمانان د جومات د جوړولو لپاره يو مکان اخلي او پر هغه باندې جومات جوړوي، او وروسته چې کله حالاتو ته په پام سره زياتره مسلمانان له هغه ځای څخه انتقال يري او بلي سيمي ته کوچ کوي نو جومات هسې پرېږدي چې په نتيجه کې يې نامسلمان خلک راځي او پر هغه باندې قبضه کوي، او دا ممکنه وي چې هغه جومات وپلورل سي او په رقم باندې يې هلته کوم بل جومات ودان سي چيري چې مسلمانان آبادوي، نو په يو جومات سره بل جومات بدلول راوړي که نه؟

الجواب

په غربي هيوادونو کې چې مسلمانان په کومو ځايونو کې لمونځ ادا کوي هغه دوه ډوله دي!  
 ۱: ځيني ځايونه داډول وي چې مسلمانان يې د لمانځه د ادا کولو او ديني غونډو تر سره کولو لپاره ځانگړي کوي، خود نورو جوماتونو په شان په شرعي ډول نه وقف کيږي او نه هم شرعي جوماتونه ځنې جوړيږي، همد اوجه ده چې دهغو ځايونو نومونه هم د جومات پر ځای کوم بل نوم وي، لکه ”اسلامی مرکز“ يا ”دار الصلوة“ يا ”دار الجماعة“ -  
 ددغه ډول مکانونو معامله ډيره آسانه ده، ځکه چې ځايونه که څه هم د لمانځه لپاره کارول کيږي خو کله چې د دغو ځايونو مالکانو نوموړي ځايونه د جومات لپاره ندي وقف کړي له همدې امله شرعي جومات نه گڼل کيږي، او د ټولو فقهاوو په اتفاق د مسلمانانو د مصالحو لپاره پلورل کيدلای سي -

۲: او ځيني ځايونه بيا داډول وي چې مسلمانان يې د عامو جوماتونو په شان وقف کوي -  
 د جمهورو فقهاوو په آند ددغه ډول ځايونو حکم دادي چې هغه ځای تر قيامته پوري

جومات گڼل کيږي، په هيڅ صورت کي يې پلورل جواز نلري، اونه هم هغه ځای دوقف کونکي په ملکيت کي داخلیدلای سي.

دامام مالک، امام شافعي، امام ابوحنيفه او امام ابویوسف همداډول مسلك دی. د شافعي مسلك امام خطيب شرييني فرمایي:

(ولوانهدم مسجد، وتعذرت اعادته، اوتعطل بخراب البلد مثلاً، لم يعد ملكا ولم يبع بحال، كالعبد اذا عتق، ثم زمن ولم ينقض ان لم يخف عليه لامكان الصلوة فيه، ولا مكان عوده كما كان..... فان خيف عليه نقض، وبني الحاكم بنقضه مسجداً آخران رأى ذلك والا حفظه، وبنا بقربه أولى) - (مغنی المحتاج: ج: ۲ ص: ۳۹۲)

”که چيري جومات ونړيږي، اوددوهم ځل لپاره يې ودانول ناشونی وي، يادسيم دخرابيدلو له امله جومات هم ويران سي، نوبياهم جومات د مالک تر ملکيت لاندي نه راځي، اونه يې پلورل روادي، لکه څرنګه چي د غلام د آزادولو څخه وروسته دهغه پلورل حرام ګرځي بيا که چيري داډارنه وي چي پر جومات باندي به دنامسلمانو قبضه راسي نو هغه به نه نړول کيږي بلکه پر خپل حال باندي به پاته کيږي، ځکه چي داامکان سته چي مسلمانان ددوهم ځل لپاره دلته آبادسي، اوجومات آبادسي. البته که چيري داډار موجودوي چي نامسلمان خلګ به پر هغه باندي قبضه وکړي نو په دغه صورت کي که چيري دوخت حاکم مناسبه وبولي نو جومات دي ختم کړي او په بدله کي دي يې کوم بل جومات ودان کړي، اوبهتره داده چي دوهم جومات دي لومړي جومات ته نژدې وي، اوکچيري حاکم د جومات نړول مناسب ونه بولي نو بيا دي دهغه ساتنه وکړي“.

اودمالکي فقهاوو څخه علامه مواق ليکي چي:

(ابن عرفة من المدونة وغيرها، يمنع بيع ما خرب من ربح الجس مطلقاً، ..... وعبارة الرسالة، ولا يباع



الجس وان خرب..... وفي الطر عن عبدالغفور: لا يجوز بيع مواضع المساجد الخربة، لانها وقف، ولا باس ببيع نقضها) - (التاج والاكلیل للمواق: حاشیه خطاب، ج: ۶، ص: ۴۲)

”ابن عرفه له مدونه وغيره څخه نقل کوي چي دوقف ځای بيع په مطلق ډول نده روا، که څه هم ويران سي ..... او په رساله کي د اعبارت درج دي چي دوقف بيع نده روا که څه هم ويران سي ..... په طررکي له عبدالغفور څخه د اعبارت منقول دی چي د ويران جوماتونو ځايونو پلورل دوقف کيدلو پر اساس جواز نلري، البته نقض يعني پاته شوني اوسامان يې پلورل کيدلای سي“ -

د حنفی فقهی په مشهور کتاب هدايه کی دا ډول دي چي:

(ومن اتخذ ارضه مسجدا لم یکن له ان يرجع فيه، ولا یبیعه، ولا یورث عنه، لانه تجرد عن حق العباد، وصار خالصا لله، وهذا لان الاشياء كلها لله تعالى، واذا اسقط العبد ما ثبت له من الحق رجع الى اصله فانقطع تصرف عنه، كما فی الاعتاق، ولا خرب ما حول المسجد، واستغنى عنه یبقى مسجدا عند ابي يوسف، لانه اسقاط منه، فلا یعود الى ملكه) - (هدایة مع فتح القدیر: ج: ۵، ص: ۴۴۶)

”او کچيري یوکس خپله مځکه د جومات لپاره وقف کړه، نویياله وقف څخه رجوع نسي کولای، اونه هم هغه پلورلای سي اونه هم په هغه کي وراثت جاري کيدلای سي، ځکه چي هغه د بنده له ملکیت څخه ووته او خالص د خدای جل جلاله لپاره سو، وجهه يې داده چي هر شی حقیقه د خدای جل جلاله ملکیت وي او خدای جل جلاله بنده ته د تصرف حق ورکړی دی، کله چي بنده خپل حق تصرف ساقط کړي نو هغه شی په اصلي ملکیت يعني د خدای جل جلاله په ملکیت کي داخلېږي، نو د بنده د تصرف حق پای ته سپړي، لکه په آزادسوي غلام کي (د بنده حق تصرف پای ته رسېږي) -

او کچيري د جومات شا او خو ويرانه سي او جومات ته اړتیا نسي پاته بیا هم د ابو یوسف په

آندجومات پاته کيږي. ځکه جومات جوړول دخپل حق دساقطولو معنا لري، نو بنده چي کله خپل حق ساقط کړي ددوهم ځل لپاره هغه دده په ملکیت کي نه راځي. -  
البته دامام احمد مسلك دادی چي که چيري دجومات دشا او خوا آبادی پڼگه سي اوجومات ته اړتیا نه سي پاته نوپه دغه صورت کي دجومات پلورل روادی.  
په "المغنی لابن قدامة" کي دي چي:

(ان الوقف اذا خرب، وتعطلت منافعه، كدارانه دمت، اوارض خربت، وعادت مواتا، ولم تكن عمارتها، او مسجد انتقل اهل القرية عنه، وصار في موضع لا يصلح فيه، او ضاق باهله، ولم يمكن توسيعه في موضعه، او تشعب جميعه، فلم تمكن عمارته، ولا عمارة بعضه الا ببيع بعضه، جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته، وان لم يمكن الانتفاع بشيء منه بيع جميعه) -

(المغنی لابن قدامة مع الشرح الكبير: ج: ۶، ص: ۲۲۵)

"کچيري دوقف مځکه ویرانه سي اودهغه منافع ختم سي، مثلاً یو ځای وو، اوهغه منهدم سي، یا یوه مځکه وي چي ویرانه سي اوارض موات وگرزي. یا چي دجومات په شا او خوا کي کومه آبادي وي هغه بل ځای ته انتقال سي او په جومات کي څوک لمونځ کوونکي نسي پاته، یا جومات دآبادی دیربست له امله دلمونځ کوونکو لپاره تنگ سي او په جومات کي دتوسیع اوفراخي گنجائش هم نه وي، یا دجومات په شا او خوا کي اوسیدونکي خلک خواره او منتشر سي، او کوم خلک چي هلته پاته وي دهغو شمیر دومره لږ وي چي دهغوی لپاره دجومات ودانول ممکن نه وي، نوپه دغه صورت کي دارواده چي دجومات یوه برخه وپلورل سي او په رقم سره یې بله برخه ودانه سي، او کچیری د جومات په هیڅ یوه برخه کي دانتفاع هیڅ یوه لار نه وي موجوده نوبیا ټول جومات پلورل روادی" -

دامام احمد څخه پرته امام محمد بن حسن الشیباني هم دبیع دجواز قائل دی، دهغوی مسلك دادی چي کچيري وقف مځکي ته اړتیا په پوره ډول نه وي موجوده نو هغه مځکه ددوهم ځل

ددوهم ځل لپاره دواقف په ملكيت كي داخلېږي، او كه چيري واقف په حق رسيدلى وي نو بيا دهغه د وارثانو لورته <sup>ح</sup>، په دې هكله صاحب هدايه فرمايي چي:

(وعند محمد يعود الى ملك الباقي، اوالى وارثه بعد موته، لانه عينه لنوع قربة، وقد انقطعت، فصار كحصيد المسجد وحشيشه اذا استغنى عنه) - (هداية مع فتح القدير: ج: ۵ ص: ۴۴۶)

”دامام محمد په آندهغه مخكه ددوهم ځل لپاره دمالك په ملكيت كي داخلېږي او كچيري مالك په حق رسيدلى وي نو دهغه د وارثانو لورته منتقلېږي، مخكه چي مالك هغه مخكه ديو مخصوص عبادت لپاره معلومه كړې وه او د نوموړي عبادت اداينه پاى ته ورسيدل نو هغه ته دارتيانه پاته كيدلوله امله هغه دمالك په ملكيت كي داخلېږي، لكه د جومات درى او چتايي او وايښه دارتيا د ختميدلو څخه وروسته بيرته دمالك په ملكيت كي داخلېږي“ نو كله چي دمالك په ملكيت كي راغله نو هغه يې پلورلاى هم سي - جمهور فقهاوو پر دې خبره باندي چي دوقف جومات مخكه نسي پلورل كيدلاى او ددوهم ځل لپاره دمالك په ملكيت كي نسي داخليدلاى، د حضرت عمر<sup>رض</sup> په واقع سره استدلال كوي، هغه دا چي د نبي اكرم<sup>ﷺ</sup> په مبارك زمانه كي چي كله حضرت عمر<sup>رض</sup> د خيبر مخكه وقف كړه نو په وقف نامه كي يې دغه شرطونه درج كړل چي:

(انه لا يباع اصلها، ولا تباع، ولا تورث ولا توهب)

”يعنى په راتلونكي كي نه هغه مخكه پلورل كيدلاى سي، نه اخيستل كيدلاى سي، نه په هغه كي وراثت جاري كيدلاى سي، اونه هبه كيدلاى سي“ -

امام ابو يوسف<sup>ؒ</sup> د دليل په توگه بيت الله وړاندي كوي چي د فتره (يعني د عيسى<sup>ﷺ</sup>

اونبي اكرم<sup>ﷺ</sup> تر مينځ) په زمانه كي په بيت الله كي دننه او دهغه په شا او خوا كي

خالص بتان وه، او د بيت الله په شا او خوا كي چي كوم كفار او مشركين اوسيدل

هغو يواځي دشور او غلمغال د جوړولو څخه پرته بل هيڅ كورنه درلودی او دهغه سره سره بيت الله مقام قربت او مقام عبادت پاته سو، نو د ټولو جوماتونو حكم همدا ډول دی (چي كچيری يو جومات ته نژدې هيڅ يو مسلمان هم نسي پاته چي عبادت پكښی و كړي بيا هم هغه جومات د عبادت محل گڼل كېږي). دامام ابو يوسف پر نوموړي استدلال باندي علامه ابن همام يو اعتراض كړی دی او هغه داچي د فتره په زمانه كي خود بيت الله طواف كفارو او مشركينو هم كاوه، له همدې امله داوينا صحيح نه ده چي په هغه زمانه كي عبادت مقصوده په كلي ډول ختم سوی وو.

د نوموړي اعتراض په جواب كي علامه ظفر احمد عثماني فرمايې چي د بيت الله له قيام څخه هدف يواځي دهغه طواف ندي بلكه تر ټولو لوی هدف دهغه لورته لمونځ كول دي، همدا وجهه ده چي حضرت ابراهيم عليه السلام چي د بيت الله په جوار كي دخپل اولاد د قيام يادونه و كړه نو يې دهغه وجهه دا بيان كړه چي (ربنا ليقيموا الصلوة)، يعني د لمانځه يادونه يې و كړه او د طواف يادونه يې ونكړه، له دې څخه پرته خپله لوی خدای جل جلاله هم حضرت ابراهيم عليه السلام په حكم كولو سره وفرمايل چي:

(وطهر بييتي للطائفين والعاكفين) يعنی زما كور د مسافرو او مقيمينو لپاره پاك وساته.

نوموړی استدلال هغه مهال صحيح دی كله چي د ”طائفين“ او ”عاكفين“ تفسير په مسافر او مقيم سره وسي، لكه څنگه چي د قرآن كريم په يوبل آيت (سواء العاكف فيه والباد) كي د عاكف لفظ د مقيم په معنا كارول سوي دی. (اعلاء السنن: ج: ۱۳ ص: ۲۱۲)

له دې څخه پرته د جمهورو تر ټولو قوي دليل د قرآن كريم دغه ارشاد دی چي:

(سورة جن: ۱۸)

(وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا)

”يعني ټول جوماتونه د لوی خدای حق دي، نو دهغه سره د بل چا عبادت مه كوی“.

د نوموړي آيت په شاپسي علامه ابن عربي په احكام القرآن كي ليكي:  
(اذا تعينت لله أصلاً وعينت له عقداً، فصارت عتيقه عن التملك، مشتركة بين الخليفة في العبادۃ)  
(احكام القرآن لابن عربي: ج: ۴، ص: ۸۶۹)

”كله چي جوماتونه خالص د خداي جل جلاله لپاره سول، نودبنده له ملكيت څخه  
آزاد سول، او يواځي د عبادت دادا كولو تر حده پوري د ټول مخلوق تر مينځ مشترك دي.“  
او علامه ابن جرير طبري د حضرت علقمه<sup>رض</sup> وينا نقل كوي چي:  
(وان المساجد لله، قال: المساجد كلها) (تفسير ابن جرير: ص: ۷۳، پاره: ۲۹)

علامه ابن قدامة د امام احمد دمسلك په تائيد كي د حضرت عمر<sup>رض</sup> هغه مکتوب وړاندي  
كوي كوم چي هغوی حضرت سعد<sup>رض</sup> ته ليكلي وو، واقعه داسي وه چي د كوفي له بيت المال  
څخه غلا وسوه نو حضرت عمر<sup>رض</sup> چي كله خبر سونوي وليكل چي جومات دي انتقال سي  
او بيت المال ته نژدې دي په دې ډول جوړ سي چي بيت المال د جومات د قبلې په طرف  
كي وي، كله چي په جومات كي هروخت نه يونه لمونځ كوونكي موجود وي (دا ډول به  
د بيت المال حفاظت هم وسي). (المغني لابن قدامة: ج: ۶، ص: ۲۲۶)

دغه استدلال ته په جواب وركولو سره علامه ابن همام فرمايي چي ممكنه ده چي  
د حضرت عمر<sup>رض</sup> هدف د جومات انتقالول نه وو بلكه دا حكم يې وركړي وي چي بيت المال  
انتقال سي او د جومات مخته ودان سي.

(فتح القدير: ج: ۵، ص: ۴۴۶)

په هر صورت د دغه تفصيل څخه دا څرگنده سوه چي په دې هكله د جمهورو مسلك راجح  
دي، نودانده روا چي كله يو جومات شرعاً جومات سي او بيادي هغه وپلورل سي، كچيري

د جوماتونو د پلورلو اجازه ورکول سې نوبيا خلک چي کله هم وغواړي دکورونوپه شان هغه پلوري او جوماتونه د تجارتي سامان بڼه خپلوي .

خود فقهاوودنوموړي اختلاف له امله دغه مسئله مجتهد فیه ده اودواړولوروته دقرآن او سنت دلائل موجود دي، له همدې امله کچيري په یونامسلمان هیوادکي مسلمانان د جومات له شااوخوا څخه هجرت وکړي اودا اندیښنه وي چي پرجومات باندي دکفارو د قبضي اوتسلط څخه وروسته دهغه بې حرمتي اوسپکاوی راځي اودامکان نه وي چي د دوهم ځل لپاره به هلته مسلمانان آباد سي، نودداسي شدید ضرورت پرمهال دا گنجائش سته چي دامام احمدیامام محمد بن حسن قول اختیار سي اوجومات وپلورل سي اوپه قیمت سره یې بل ځای جومات ودان سي، البته دجومات څخه پرته یې په کوم بل شي کي نسي مصرفولای، په دې هکله دحنبلي فقهاووتصريح وجودلري، او فرمایي چي :

(ولو جاز جعل اسقل المسجد سقايه وحوانیت لهذه الحاجة، لجاز تخریب المسجد وجعله سقايه وحوانیت، ویجعل بدله مسجداً فی موضع آخر) (المغنی لابن قدامة: ج ۶: ص ۲۲۸)

په هر صورت دامام احمدییر مسلك باندي په عمل کولوسره چيري چي دجومات دبیع اجازه ورکول سوې ده هغه هلته کله چي ټول مسلمانان دجومات له شااوخوا څخه منتقل سي اودامکان نه وي چي ددوهم ځل لپاره به راسي، خو کچيري ټول مسلمانان انتقال نسي بلکه څه اندازه اوس هم هلته استوگن وي نویدغه صورت کي دجومات بیع په هیڅ حال کي هم نده روا، آن تردې چي حنبلي فقهاء هم دنه جواز قائل دي، علامه ابن قدامة په دې هکله لیکي:

(وان لم تتعطل مصلحة الوقف بالکلیة، لکن قلت، وکان غیرانفع منه، واکثر د اعلی اهل الوقف لم یجزیعه، لان الاصل تحريم البيع، وانما ابیح للضرورة صيانة لمقصود الوقف .



عن الضياع مع امكان تحصيله ومع الانتفاع وان قل ما يضيع المقصود) (المغنى: ۶: ۲۲۷)  
 ”کچيري دوقف مصلحت او منفعت په کلي ډول پای ته نه وي رسيدلی، څوکمي پکښی  
 راغلی وي، او په دوهم صورت کي د اهل وقف لپاره زیات گټور او بهتر دی، بیا هم دوقف  
 بيع نده روا، ځکه چي په وقف کي اصلاً د بيع حرمت دی خو دوقف د مصلحت لپاره  
 اود دې ضرورت له امله چي هغه دې ځایه کيدلو څخه وساتل سي دهغه بيع هغه مهال  
 رواده کله چي له بيع څخه مقصدهم تحصيل مقصودوی، څوکچيري په اوسني حالت  
 کي دوقف د بيع څخه پرته له هغه گټه پورته کول ممکن وي که څه هم هغه گټه لږ اندازه  
 وي، نو پدغه صورت کي له دې امله چي دوقف مقصود په کلي ډول سره پای ته رسيدلی  
 دی دوقف بيع نده روا“.

له شرعي محرم څخه پرته سفر کول

پوښتنه: زیات شمیر مسلمانان میرمنی د معاش د ترلاسه کولو لپاره یا د زده کړي لپاره په  
 یواځی سر د دلیرولیرو هیوادونو سفر کوي، د سفر پر مهال نه دهغو سره شرعي محرم وي  
 اونه هم داسي ښځی وي چی دوی پیژني، نو پدغه صورت کي د دوی لپاره څه حکم  
 دی؟ آیا دوی د ډول سفر کولای سي؟

جواب: په صحیح مسلم کي له حضرت ابو سعید<sup>رض</sup> څخه روایت دی چي نبي اکرم ﷺ  
 ارشاد وفرمایي ”هیڅ یوه میرمن دي له دروړ څو (یعني شرعي مسافت ۴۸ میل) څخه  
 زیات سفر نکوي مگر نه که چيري دهغې سره دهغې خاوند یا دهغې محرم وي“ -  
 په نوموړي حدیث شریف کي په واضح ډول پدې حقله ممانعت سویدی چي ښځه په  
 یواځی سر سفر وکړي، او جمهور په همدغه حدیث سره استدلال کوي او دافرمايي چي له  
 شرعي محرم څخه پرته ښځه نسي کولای چي د حج لپاره سفر وکړي، او کسب معاش  
 اوزده کړه خولا د کښته درجې شیان دی، چي مسلمانان میرمنی ورته دومره زیاته اړتیا نلري،

ځکه چې شرعاً دهغې دکفالت ذمه داري له واده څخه مخکې دهغې پرپلار او د واده څخه وروسته دهغې پر خاوند اچولې ده، او ښځې ته یې دا اجازه نده ورکړې چې د شدید ضرورت څخه پرته له کور څخه بهر ووزي. له همدې امله د کسب معاش لپاره او د زده کړې لپاره د ښځې لپاره دا جواز نلري چې د شرعي محرم څخه پرته سفر وکړي.

هو، کچیري یوه ښځه داسې وي چې نه خاوند لري او نه هم پلار، او نه هم یوبل داسې عزیز او رسته دار لري چې د دې معاشي کفالت وکړای سي او نه هم د ښځې سره دومره اندازه مال وي چې په مرسته سره یې هغه خپلې اړتیاوې پوره کړي، پدغه صورت کې د دغه ښځې لپاره دار واده چې د ضرورت په اندازه د کسب معاش لپاره د شرعي پردې په کولو سره له کور څخه بهر وځي، ترڅو پورې چې دغه ضرورت په خپل وطن او خپل ښار کې په آسانډول پوره کیدلای سي نو دیو غیر اسلامي هیواد لور ته د پرتیفون سکولوا

(وګوري: المغني لابن قدامة: ج: ۳ ص: ۱۹۰)

په نامسلمان هیواد کې په یواځې سر د ښځې استوګنه

پوښتنه: ځینې مسلمانې میرمنې او ځوانې انجونې د عصری زده کړو لپاره یا د کسب معاش لپاره په غیر اسلامي هیوادونو کې ځینې وخت په یواځې سر او ځینې وخت دنا مسلمانو ښځو سره استوګنه کوي، د دوی دغه عمل جواز لري او که نه؟

جواب: لکه څنګه چې داوومي پوښتنې په جواب کې یادونه وسوه چې دیوې میرمنې لپاره دنده روا چې د کسب معاش لپاره یا د زده کړې لپاره له محرم څخه پرته په یواځې سر غیر اسلامي هیواد ته سفرونه کړي، همدارول د دې لپاره داهم نده روا چې هلته په یواځې سر استوګنه وکړي، هو، کچیري یوه ښځه داسې وي چې د محرم سره یې یوځای یو غیر اسلامي هیواد ته سفر کړی وي او هلته یې د استوګنې په کولو سره هغه خپل وطن جوړ کړی وي او وروسته د ښځې محرم په حق ورسپړی، یا له کومې بلې وجهې څخه له هغه

ځایه بل ځای ته انتقال سي، او بنځه یواځی پاته سي، نو پدغه صورت کي کچيري بنځه په یواځی سر هلته استوگنه کوي نوڅه پروانلري، خوش شرط دادی چي شرعي پردې او حجاب ته به په کلکه پاملرنه کوي.

په کومو هوټلونو کي چي د شرابو او خنزیرا کره ور کره

ترسره کیري هلته د کار او مزدوري کولو حکم

پوښتنه: کوم مسلمانان زده کوونکي چي د زده کړي لپاره غیر اسلامي هیوادونو ته ځي نو د هغود معاشي اخراجاتو او تعلیمي اخراجاتو لپاره هغه روپی کافي نه وي کومي چي د دوی دخپلوانوله لوري څخه ور لیرل کیري، نو د مجبوري له امله زده کوونکي دې ته اړ سي چي دخپلو اخراجاتو د پوره کولو لپاره د زده کړي تر څنګ مزدوري هم وکړي، او ځيني وخت داسي هوټلونو ته د مزدورۍ لپاره ځي په کومو کي چي د شراب او خنزیر راکړه ور کره ترسره کیري، دا ډول مزدوري رواده او که نه؟

پوښتنه: ځيني مسلمانان په غیر اسلامي هیوادونو کي شراب جوړوي او بیایې پلوري، نو آیاد نامسلمانانولپاره شراب جوړول او پلورل او دخنزیر پلورل روادی او که نه؟  
جواب: دیومسلمان لپاره دارواده چي د نامسلمانوپه هوټل کي مزدوري وکړي، خو پدې شرط چي هغه مسلمان به شراب خنزیر یا بل داسي کوم حرام شي نامسلمانوته نه وړاندی کوي، ځکه چي دا ډول عمل حرام دی.

له حضرت عبدالله بن عمر رضی الله عنهما څخه روایت دی چي نبي اکرم صلی الله علیه و آله ارشاد وفرمایي چي:  
(لعن الله الخمر وشاربها و ساقیها و بائعها و مبتاعها و عاصرها و معتصرها و حاملها و المحمولة  
(ابوداود، کتاب الاشربة، باب العنب یعصر للخمر، حدیث ۳۶۷۴، ج: ۳، ص: ۳۲۶)  
(الله)

په ترمذي شريف كي له حضرت انس بن مالك <sup>رض</sup> څخه روايت دى چي:

(لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وساقيتها وبائعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتراة له)

(ترمذي شريف، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع الخمر، حديث ۱۳۱۲، ج: ۲، ص: ۳۸۰)

په ابن ماجه كي هم د حضرت انس <sup>رض</sup> حديث الفاظ په دې ډول دى چي:

(عاصرها ومعتصرها والمعصورة له وحاملها والمحمولة له وبائعها والمبيوعة له

وساقيتها والمستقاة له)

(ابن ماجه: ج: ۲، ص: ۱۱۲۲، كتاب الاشربة، حديث: (۳۳۸))

امام بخاري او امام مسلم د حضرت عائشې <sup>رض</sup> دغه حديث روايت كړى دى چي:

(قالت: لما نزلت الآيات من آخر سورة البقرة خرج رسول الله ﷺ فقرأهن على الناس

ثم نهى عن التجارة في الخمر)

(بخاري شريف، كتاب البيوع، كتاب المساجد وكتاب التفسير، تفسير سورة البقرة، مسلم شريف، كتاب البيوع، باب تحريم الخمر)

امام مسلم د حضرت ابن عباس <sup>رض</sup> دغه قول مرفوعاً نقل كړى دى چي:

(ان الذي حرم شربها حرم بيعها)

او امام احمد په خپل مسند كي داروايت نقل كړى دى چي:

(عن عبد الرحمن بن وعله، قال: سالت ابن عباس فقلت: انا بارض لنا بها الكرم، وان اكثر غلاتها الخمر، فذكر ابن عباس ان رجلاً اهدى الى النبي ﷺ راوية خمر، فقال له رسول الله ﷺ: ان الذي حرم شربها حرم بيعها)

(مسند احمد: ج: ۱، ص: ۲۴۴)

”له عبد الرحمن بن وعله څخه روايت دى چي مايوغل له حضرت ابن عباس <sup>رض</sup> څخه

پوښتنه وكړه چي مونږ په يوداسي سيمه كي او سپرو چيري چي زمونږ سره دانگورو باغونه

دي اوزمونږ د آمدن لويه ذريعه شراب دي، په جواب كي حضرت ابن عباس<sup>رض</sup> وفرمايل چي يو كس دنبي اكرم<sup>عليه السلام</sup> په خدمت كي حاضر سو او د شرابو يو مشك يې د هديې په ډول وړاندي كړي، نونبي اكرم<sup>عليه السلام</sup> هغه كس ته وفرمايل چي كوم ذات د شرابو چينل حرام كړي دى دهغه اخيستل او پلورل يې هم حرام كړي دي دنوموړي حديث څخه دامسئله څرگنديږي چي د شرابو تجارت هم حرام دى او د اجرت له مخي هغه له يوځاى څخه بل ځاى ته انتقالول، دغه ټول حرام دى، او د حضرت ابن عباس<sup>رض</sup> له فتوى څخه داهم څرگنده سوه چي كچيري په يوه سيمه كي د شرابو د جوړولو او دهغه داخيستلو او پلورلو عام رواج وي نو هلته هم د حصول معاش په توگه د شرابو پيشه خپلول حلال نه دى -

او ترڅو پوري چي زه پوهيږم نو هيڅ يوفقيهه ددې اجازه نه ده ور كړې -

### دهغه درمل حكم چي ”الكحل“ وريكېنى گلهوي

پوښتنه: دلته په غربي هيوادونو كي زياتره درمل داسي دي چي له يوه څخه نيولې بياترينځه ويشت فيصده پوري الكحل وريكېنى شامل وي، او دغه ډول درمل په عام ډول دنزلې، ټوخ، او دستوني د خارش لپاره كارول كيږي او تقريباً په پنځه نوي فيصده درمل كي ضرور الكحل شامل وي، او داسي درمل لټول چي له الكحل څخه پاك وي يوستونزمن بلكه ناممكن كاري - پداسي حالاتو كي دا ډول درمل كارول شرعاً څه حكم لري؟

جواب: ددغه ډول درملو مسئله اوس يواځي تر غربي هيوادونو پوري نه ده محدوده بلكه د اسلامي هيوادونو سره سره دنړۍ په ټولو هيوادونو كي دغه مسئله رامينځته سوېده -

دامام ابو حنيفه<sup>رحمه الله</sup> په آند ددغه مسئلې حل يو آسان كاري، ځكه چي دامام ابو حنيفه<sup>رحمه الله</sup> او امام ابو يوسف<sup>رحمه الله</sup> په آندله انكور او خرما څخه پرته له نورو شيانو څخه جوړ سوي شراب د درمل په توگه ياد قوت د حاصلولو لپاره په دومره اندازه كي كارول جائز دي له كومي څخه چي نشه نه رامينځته كيږي -

دې اوزمونږ د آمدن لویه ذریعه شراب دي، په جواب کې حضرت ابن عباس رض وفرمايل چې يوکس د نبي اکرم ﷺ په خدمت کې حاضر سو او د شرابو يو مشک يې د هديې په ډول وړاندي کړي، نو نبي اکرم ﷺ هغه کس ته وفرمايل چې کوم ذات د شرابو چې بېل حرام کړی دی دهغه اخیستل او پلورل يې هم حرام کړی دی د نوموړي حديث څخه د امسئله څرگندېږي چې د شرابو تجارت هم حرام دی او د اجرت له مخې هغه له يوځای څخه بل ځای ته انتقالول، دغه ټول حرام دی، او د حضرت ابن عباس رض له فتوی څخه د اهم څرگنده سوه چې کچيري په يوه سيمه کې د شرابو د جوړولو او دهغه د اخیستلو او پلورلو عام رواج وي نو هلته هم د حصول معاش په توګه د شرابو پيشه خپلول حلال نه دی.

او تر څو پوري چې زه پوهېږم نو هيڅ يوفقيه د دې اجازه نه ده ورکړې.

### دهغه درمل حکم چې "الکحل" ورپکښی ګډوي

پوښتنه: دلته په غربي هیوادونو کې زیاتره درمل داسي دي چې له يوه څخه نيولې بیا تر پنځه ویشټ فیصده پوري الکحل ورپکښی شامل وي، او دغه ډول درمل په عام ډول د نزلې، ټوخ، او دستوني د څارش لپاره کارول کېږي او تقریباً په پنځه نوي فیصده درمل کې ضرور الکحل شامل وي، او داسي درمل لټول چې له الکحل څخه پاک وي یو ستونزمن بلکه ناممکن کار دي. پداسي حالاتو کې دا ډول درمل کارول شرعاً څه حکم لري؟

جواب: د دغه ډول درملو مسئله اوس یو اخی تر غربي هیوادونو پوري نه ده محدوده بلکه د اسلامي هیوادونو سره سره دنړۍ په ټولو هیوادونو کې دغه مسئله رامينځته سوې ده.

دامام ابو حنیفۀ په آن د دغه مسئله حل یو آسان کار دي، ځکه چې دامام ابو حنیفۀ او امام ابو یوسف په آن دله انګور او خرما څخه پرته له نوروشیانو څخه جوړ سوي شراب د درمل په توګه یا د قوت د حاصلولو لپاره په دومره اندازه کې کارول جائز دي له کومې څخه چې نشته نه رامينځته کېږي.



بل لورته په درملو کي چي کوم الکحل کارول کيږي دهغه زیاته اندازه له انګور او خرما څخه پرته له نورو شيانو څخه تر لاسه کيږي لکه څرمن ، عسل ، شیر ، دانه او داسې نور.

(انسائيکلوپيډيا آف برټانیکا: ج: ۱ ص: ۵۴۴)

نوکه نوموړي الکحل له انګور او خرما څخه پرته له کوم بل شي څخه تر لاسه سوي وي، د امام ابو حنیفې او امام ابویوسف په آند د ډاډول درمل کارول جواز لري خوش شرط دادی چي د سکر او نشې تر حده پوري به نه وي رسیدلي، او د علاج لپاره د نوموړو دواړو امامانو پر مسلك باندې عمل کیدلای سي او کچیری الکحل له انګور او خرما څخه تر لاسه سوي وي نو بیا دهغه درمل کارول ندی روا، البته کچيري یو پوهه دا کتر د اووایي چي د دغه ناروغی لپاره د دغه درمل څخه پرته بل څه نسته نو پدغه صورت کي نوموړی درمل کارول کیدلای سي ځکه چي پداسي حالت کي د حنفیانو په آند تداوي بالمحرم جواز لري.

(البحر الرائق: ج: ۱ ص: ۱۱۶)

د امام شافعي په آند خالص اشربه محرمه په هیڅ حالت کي د درمل په توګه نسي کارول کیدلای، خو کچيري شراب په درمل کي په دې ډول حل سي چي د شرابو ذاتی وجود ختم سي اوله هغه درمل څخه د ډاډول نفع حاصلول مقصود وي چي له بل پاک درمل څخه نه حاصلیږي نو پدغه صورت کي د علاج په توګه د ډاډول درمل کارول روا دي، لکه علامه رملی چي فرمایي:

(امامستهلکة مع دواء آخر فيجوز التداوی بها، کصرف بقية النجاسات ان عرف او اخبه طیب عدل بنفعها وتعينها بان لا يغنی عنها طاهر) (نهاية المحتاج: ج: ۸ ص: ۱۲)

”داسي شراب چي په درمل کي حل سي او ذاتي وجودی ختم سي دهغه په مرسته علاج

روادی، لکه د نورو ناپاکو شيانو چي هم د ډاډول حکم دی، خوش شرط دادی چي د طب له لحاظه به هغه

مفيد ګڼل کيږي یا کوم عادل طیب دهغه د مفید کیدلو خبر ورکړي او په مقابله کي یې کوم داسي پاک

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغرا رود چمن

شي موجود نه وي چي له هغه څخه استغناء راوړي. ترڅو پوري چي زه پوهېږم نود مالکيانو او حنبليانو په آند تدابي بالمحرم له حالت اضطرار څخه پرته په بل حالت کي جواز نلري. په هر صورت په اوس وخت کي د اډول درمل په عامه کچه کارول کيږي، له همدې امله د حنفيانو ياد شافعيانو د مسلك په خپلو لوسره د دوی د مسلك سره سم گنجائش سنه. واللّٰه اعلم.

د نوموړي مسئلې د حل لپاره يو بل صورت هم سته چي په هکله يې د درمل پوهانو څخه د پوښتنې په کولو سره نوموړې مسئله هواره سي، هغه دا چي کله الکحل په درمل کي کله سي نو آيا د دغه عمل څخه وروسته د الکحل حقيقت او ماهيت پر ځای پاته کيږي او که نه؟ ياد دغه کيمياوي عمل څخه وروسته د هغه ذاتي ماهيت پای ته رسيږي او که نه؟ کچيري د هغه حقيقت پای ته رسيږي اوله نوموړي کيمياوي عمل څخه وروسته الکحل نه پاته کيږي بلکه په بل شي سره بدلېږي نو پدغه صورت کي د ټولو امامانو په آند د هغه کارول روا دي، ځکه چي کله شراب په سر کې سره بدل سي هغه مهال د ټولو امامانو په آند د حقيقت او ماهيت د بدلون له امله د هغه کارول روا دي. واللّٰه اعلم.

### د جيليتين د کارولو حکم

پوښتنه: دلته په غربی هیوادونو کي داسي خميرې او جيليتين تر لاسه کيږي په کوم کي چي په لږ اندازه يا په زیاته اندازه ضرور د خنزیر ماده موجوده وي، آيا کارول يې روا دي او که نه؟  
جواب: کچيري د هغه مادې او عنصر حقيقت بدل سوی وي نو په دغه صورت کي د حرمت حکم هم پای ته رسيږي او کچيري حقيقت نه وي بدل سوی نو بيا هغه عنصر نجس او حرام دی (او په کوم شي کي هغه عنصر شامل وي هغه هم حرام دی) واللّٰه اعلم.

## په جومات کي دواډه مراسم ترسره کول

پوښتنه: دلته په غربي هيوادونو کي د فراخ ځای د نه درلودلو له امله مسلمانان دخپلو بچيانو دواډه مراسم په جومات کي سرته رسوي، او پدغه ډول مراسمو کي درقص اوسندرو اهتمام هم وي، آیا دغه ډول مراسم په جومات کي ترسره کول جواز لري؟  
 جواب: د نبوي احاديثو له نگاه څخه په جومات کي عقدنکاح ترسره کول مندوب اومستحب دی خو رقص اوسندري په هيڅ حالت کي جواز نلري، له همدې امله دواډه هغه مراسم په کومو کي چي داډول منکرات او فواحش موجود وي په جومات کي دهغو ترسره کول نه دی روا. والله اعلم.

## د عيسايانو نومونه اېښوول

پوښتنه: ځينو عيسايي حکومتونو په خاص ډول د جنوبي امريکا حکومتونو پر عامو خلکو باندي دا لازمه کړې ده چي پر خپلو بچيانو به عيسايي نومونه اېږدي، ددې لپاره هغوی ځانگړي لیستونه تيار کړيدي چي له هغو څخه به نومونه انتخابېږي، اوله دغو نومونو څخه پرته کوم بل نوم په حکومت کي نسي درج کيدلای، نو آیا مسلمانان دا کولای سي چي داډول نومونه انتخاب کړي؟ او که جواز نلري نو بيا يې دحل لاره څه ده؟  
 جواب: کچيري د حکومت له لوري څخه د ضروري وي چي عيسايي نوم دی انتخاب سي نو په دغه صورت کي داډول نوم اېښوول کيدلای سي چي د مسلمانانو او عيسايانو ترمنځ مشترک وي لکه اسحاق، سليمان، مريم، لبنی، راحيل، صفورا او داسی نور.  
 او د اهم امکان لري چي په سرکاري محکمه کي نوم ددوی له لیست څخه انتخاب سي او درج سي خو په کورکي بيا هغه په اسلامي نوم سره بلل کېږي. والله اعلم.

## د څه مودې لپاره نکاح کول

پوښتنه: کوم مسلمان زده کوونکي تر اوسنځي چي د زده کړي لپاره غربي هیوادونو ته ځي نو هلته نکاح کوي اود نکاح کولو پر مهال یې دانیت وي چي ترڅو پوري همدلته وي نو نکاح به پر ځای پاته وي او څه مهال چي یې زده کړي پای ته ورسولې نو نکاح به ختموي او خپل هیواد ته به ستیږي، او نوموړي نکاح هم دعامي نکاح په څیر ترسره کيږي یعني طریقه او الفاظ یې هغه ډول وي، نو دا ډول نکاح شرعاً څه حیثیت لري؟

جواب: کچيري دنکاح دانعقاد ټول شرائط پر ځای وي او په عقد نکاح کي کوم داسي لفظ نه وکارول سي چي له امله یې هغه نکاح موقت وگڼل سي، نو پدغه صورت کي هغه نکاح منعقد کيږي اوله نکاح څخه وروسته تمتع رواده، اود نکاح کوونکي نریا بسنځي دانیت چي له زده کړي څخه وروسته به نکاح پای ته رسوي دنکاح پر صحت باندي څه ډول اغیز نه کوي، البته د شرعي له نگاه څخه نکاح یو دائمی عقد دی، نو زوجینو ته د اښايي چي هغه د همیشه لپاره پر ځای وساتي او د شدید ضرورت څخه پرته هغه نکاحي ختم، اود عقد کولو پر مهال د زوجینو د جدایي او فرقت نیت کول دنکاح د دغه مقصد خلاف گڼل کيږي، له همدې امله دا ډول نیت کول دیانة له کراهت څخه خالی نه دی. - والله اعلم.

د نوموړي پوښتنې د جواب په حقله ځینو حضراتو دې طرف ته متوجه کړو چي له دغه څخه زیات شمیر غلط فهمیاني رامینځته کيږي، له همدې امله یې وضاحت ضروري دي.

(۱) متعه: یعني تر معلومي مودې پوري دامعا هده کول چي تر اوسنځه به دواړه یو ځای سره اوسيږي اوله یو بل څخه به نفع پورته کوي، د دغه لپاره په عام ډول نه دنکاح کلمه

کارول کېږي اونهم د شرط دی چې د معاهدې پرمهال به دوه گواهان موجود وي، دغه صورت بالکل حرام دی او د حرمت له لحاظه د زنا په حکم کې دی.

(۲) نکاح موقت: یعنې په باقاعده توګه تر اوښخه د دوو گواهانو ترمنځ د نکاح په لفظ سره ایجاب او قبول کوي او ددې ترڅنګ د اوضاحت هم کوي چې دغه نکاح تر یوې مخصوصې مودې پورې ده او له هغه څخه وروسته خپله پای ته رسېږي. نوموړی صورت هم شرعاً بالکل حرام دی او د اېول نه نکاح منع کېږي او نه هم د زوجیت د وظائفو اداینه جواز لري.

(۳) دریم صورت دادی چې تر اوښخه په باقاعده توګه د دوو گواهانو ترمنځ د ایجاب او قبول په مرسته نکاح وکړي او په نکاح کې ددې خبرې یادونه نه وي چې دغه نکاح تر مخصوصې مودې پورې ده خو د دواړو لور څخه دیوه اویاهم د دواړو په زړه کې دا خبره وي چې دیوې مخصوصې مودې تر تیریدلو څخه وروسته به د طلاق په ذریعه سره دغه نکاح پای ته رسېږي.

د فقهاوو د وضاحت سره سم نوموړې نکاح صحیح ده او دوی دواړه یو د بل خاوند او میرمن ګڼل کېږي، او د دوی تر مینځ په دائمې ډول د نکاح رشته رامینځته کېږي او پردوی باندې د ضروري نه ده چې هغه دخپلې ارادې سره سم د معلومي مودې په رارسیدلو سره طلاق ورکړي، بلکه د دوی لپاره د ضروري ده چې پرته له کوم عذر څخه د طلاق اقدام ونکړي، او څرنگه چې په شرع کې نکاح د رشتې د قائمولو لپاره ده نو دغه د زړه اراده چې څه موده وروسته به طلاق ورکوي، شرعاً یوه مکروه اراده ده، او له امله یې نکاح هم مکروه ګرځي. په نوموړي صورت کې تر لوی حنفی فقهاوو د نکاح د صحت وضاحت کړی دی، او په دې هکله ځینی عبارتونه وړاندې کېږي:

(ولو تزوجها مطلقاً، وفي نيته ان يعقد معها مدة نواها، فالنكاح صحيح) (عالمگیری: ۱: ۱۸۳)  
 (وليس منه "أى من المتعة والنكاح الموقت" ما لونها على ان يطلقها بعد شهر او نوى  
 مكثاً معها مدة معينة). (الدر المختار مع رد المحتار: ج: ۲ ص: ۳۱۹)  
 (اما لو تزوج وفي نيته ان يطلقها بعد مدة نواها صح) (فتح القدير: ج: ۳ ص: ۱۵۲)

## د سنگار او خان جوړولو سره کار ته د ښځې تگ

پوښتنه: کچیري یوه ښځه سنگارو کړي او خان جوړ کړي بیا د معاش د حصول لپاره بهر  
 وزي، نو دهغې دغه عمل څنګه دی؟

جواب: لکه مخکې چي یادونه وسوه دیوې ښځې لپاره دنده روا چي د کسب معاش  
 لپاره بهر ووزي، البته د ضرورت پر مهال د ښځې لپاره بهر وتل جواز لري، او هغه مهال هم  
 پردې باندي د لازمه ده چي د زیب اوزینت څخه پرته به د حجاب په کولو سره بهر وزي.

## د بیګانه سړیو سره د ښځې مصافحه کول

پوښتنه: په غربي هیوادونو کي مسلماني ښځې ځیني مهال د فتر یا د تعلیم ځای ته دراتلونکي  
 سړیو سره مصافحه کوي، دغه ډول ځیني مهال مسلمان سړي هم د بیګانه ښځو سره  
 مصافحه کوي، اوله مصافحې څخه د انکار په صورت کي هغوی ته د ضرر او تکلیف  
 درسیدلواندیبښنه وی، نو آیا شرعاً پدغه صورت کي مصافحه کول جواز لري؟  
 جواب: د بیګانه سړیو سره د ښځو مصافحه کول او د بیګانه ښځې سره د سړیو مصافحه  
 کول په هیڅ حالت کي جواز نلري، پدې حقله په احادیث مبارکه کي واضح ارشادات



موجود دي، او ټول فقهاء هم پر عدم جواز باندې متفق دي .

## د لمانځه دادا کولولپاره کليسا په کرایه اخیستل

پوښتنه : د غربي هيوادونو مسلمانان ځيني مهال د پښځه وخته لمانځه او د جمعې د لمانځه او داختر د لمانځه دادا کولولپاره د عيسايانو کليسا په کرایه باندې اخلي، او هلته د دوی مجسمې، تصويرونه او داډول نورو اهيات موجود وي، او دغه کليسا د نورو ځايونو په نسبت په کمه کرایه باندې تر لاسه کېږي، او ځيني مهال يې خيراتي او تعليمي ادارې په وړياډول هم ورکوي، نو داډول کليسا په کرایه باندې اخیستل اولمونځ ورپکښی ادا کول جواز لري ؟

جواب : د لمانځه دادا کولولپاره کليسا په کرایه باندې اخیستل کيدلای سي، ځکه چې د نبي اکرم ﷺ ارشاد دی چې : ( جعلت لي الارض كلها مسجداً ) .

البته د لمانځه پر مهال به بتان او مجسمې له هغه ځايه څخه ليري کېږي ځکه چې په کوم کور کې چې مجسمې وي هلته لمونځ ادا کول مکروه دی، او حضرت عمر رض د مجسمو له امله په کليسا کې له داخلیدلو څخه منع فرمایلي ده، امام بخاري رح د حضرت عمر رض دغه قول په کتاب الصلوة کې په ” باب الصلوة فی البيعة “ کې تعليقا ذکر کړی دی، او وروسته امام بخاري رح فرمایي چې : ( ان ابن عباس رض کان یصلی فی البيعة الا بیعة فیها تماثيل ) امام بغوی رح دغه مسنداً ذکر کړی دی او نور یی لیکلي دي چې :

( فان کان فیها تماثيل خرج، فصلی فی المطر ) . (فتح الباری: ج: ۱ ص: ۵۳۲)

## د اهل کتاب د ذبیحې حکم

پوښتنه : د يهود او نصاری د ذبیحې او د هغه خوراک کوم چې د دوی په هوټلونو

کي ورکول کيږي دهغه دحلت او حرمت په هکله شرعاً څه حکم دی؟ ځکه چې ددې خبرې د يقيني علم د حاصلولو هيڅ صورت نه سته چې هغوی به د ذبح پر مهال بسم الله ويلې وي او که نه؟

جواب : ددې مسئلې په هکله زمانظر کوم چې يې زه فيما بيني و بين الله حق بولم هغه دادی چې د ذبيحې د حلال کيدلو لپاره دا کافي نده چې ذبح کوونکی له اهل کتاب څخه وی بلکه تر څو پوري چې هغه بسم الله نه و وايي او په شرعي توگه رگونه قطع نکړي او ټول شرائط په پام کي نه و نيول سي تر هغو پوري ذبيحه حلاله نده، او اسلام له همدې امله د اهل کتاب ذبيحه حلاله گڼلې ده او د مشرکينو ذبيحه يې حرامه گڼلې ده چې اهل کتاب د ذبح پر مهال هغه شرائط په پام کي نيسي کوم چې اسلام عائد کړی دي .  
له همدې امله دا اصولوله مخي د اهل کتاب ذبيحه تر هغو پوري حلاله نده تر څو پوري چې هغه شرعي شرائط په پام کي نه و نيول سي، او نن صبا د يهودو او نصاری زيات شمير هغو شرائطو ته پام نکوي کوم چې ددوی په اصلي مذهب کي پردوی باندي واجب دي، له همدې امله ددوی ذبيحه د مسلمانانو لپاره حلاله نده، البته کچيري شرائط په پام کي ونيول سي نو بيا حلاله ده .

## پداسي مراسمو کي گلهون کول کوم چې پر شرعي

### منکراتو باندي مشتمل وي

پوښتنه : په غربي هيوادونو کي په عام ډول داسي مراسم او اجتماعات تر سره کيږي کومو ته چې مسلمانان هم وربلل کيږي، په دغو مراسمو کي مخلوطه اجتماع وي او شراب هم چيښل کيږي، که چيري پدغو مراسمو کي مسلمانان شرکت ونکړي نو يو څوپه معاشره کي تنه پاته کيږي او بل لور ته له زياتو گټو څخه بې برخي هم پاته کيږي نو په داسي حالاتو کي شرکت کول روادي؟

جواب : کوم مراسم چي دخنزير او شرابو پر خوراک او چينناک او د نر او بشخو پر رقص باندي مشتمل وي نو د مسلمانانو گډون ورپکښی ندی روا، او د گډون لپاره د شهرت او جاه څخه پرته بل هيڅ داعي نسته، او د مسلمانانو لپاره داډول کړني تر سره کول نه ښايي -

او کچيري په نامسلمانو هيوادونو کي استوگن مسلمانان که څه هم په لږ شمير کي وي کچيري په نوموړو مراسمو کي د گډون پر نه کولو باندي اتفاق وکړي نو هغه به خپله دې ته اړسي چي داډول مراسم له منکراتو څخه پاک کړي - والله اعلم -

## د نامسلمان حکومت په اداره کي د مسلمان کارکول

پوښتنه : يو مسلمان کولای سي چي د امريکا يا کوم بل نامسلمان حکومت په سرکاري محکمه کي کار وکړي؟ په کومه کي چي دا ټيمی ځواک محکمه او د جنگی حکمت عملي تحقيقي ادارې هم شاملې دي؟

جواب : کچيري د امريکا يا کوم بل نامسلمان حکومت په سرکاري محکمه کي کوم مسلمان کارکوي نو څه پروا نلري، دارنگه دا ټيمی ځواک په محکمه کي او د جنگی حکمت عملي په تحقيقي ادارو کي هم کار کولای سي، خو کچيري د دغه ذمه واري يو داسي عمل هغه ته وسپارل سي د کوم له امله چي ديو هيواد يا ديوې سيمي عامو مسلمانانو ته ضرر رسېږي نوله داډول عمل څخه ځان ساتل او پدې معامله کي دهغو سره کومک نه کول واجب دی، که څه هم پدې لړ کي هغه دخپلی دندې څخه استعفاء ورکولو ته اړسي -

## مسلمان انجنیر کولای چي د عیسایانو د عبادتخاني

### ډیزائن او نقشه تیاره کړي ؟

پوښتنه : کچیري یو مسلمان انجنیر په داسي کمپنۍ کې کار کوي چیري چې هغه ته دمختلفو ودانیو د جوړولو لپاره د نقشې د تیارولو کار ور سپارل سوی وي په کومو کې چې د عیسایانو د عبادت خانو او چرچ د نقشو د تیارولو کار هم وو، او د چرچ د نقشې د جوړولو څخه د انکار په صورت کې د اداروی چې هغه دي له کار څخه گوښه کړل سي نو آیا په داسي صورت کې مسلمان انجنیر کولای سي چې د ډول نقشه تیاره کړي؟

جواب : یو مسلمان انجنیر نسي کولای چې د کفارو د عبادت خانو نقشه او ډیزائن تیار کړي ، په دې هکله د لوی خدای جل جلاله ارشاد دی چې :

(وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان) (سورة المائدة: ۲)

### د چرچ لپاره چنده ورکول

پوښتنه : یو مسلمان یا یوه مسلماننه کومېته کولای سي چې د عیسایانو د تعلیمي ادارې لپاره یا د هغوی د مذهبي مبلغانو د ډلې لپاره یا د چرچ لپاره چنده ورکړي؟

جواب : هیڅ یو مسلمان هغه که فرد وي او که جماعت وي نسي کولای چې د عیسایانو د ادارو لپاره یا د چرچ لپاره چنده ورکړي یا کوم بل کومک ورسره وکړي .

### د خاوند د حرام آمدن په صورت کې دهغه د میرمنې او بچیانو حکم

پوښتنه : زیات شمیر مسلمانې کورنۍ د ډول دي چې نارینه یې د خنزیر، شرابو او د ډول نور

حرامو شیانو کاروبار کوي، دهغه میرمن اوبچیان که څه هم نوموړی کاروبار نه خوښوي خو بیا هم پرورش اوساتنه یې د همدغه آمدن په مرسته سره کيږي، په دغه صورت کې د میرمنې اوبچیانو ګناه سته؟

جواب: په داسې صورت کې پر میرمنې باندي دا واجب ده چې خپل خاوند له دغه کار څخه په کلک ډول راوګرزوي، څوکه چیرې د ډیرو هڅو سره سره هغه دغه کار نه پرېږدي نوکه چیرې دا امکان وي چې میرمن خپل اخراجات د یوې جائزې طریقې له مخې پوره کولای سي نو بیا ددې لپاره دنده روا چې دخپل خاوند له مال څخه څه واخلي، او کچیرې دا ډول امکانات نه وي نو بیا جواز لري، او د حرامو خوړلو ګناه پر خاوند باندي ده، د نابالغ او ورو بچیانو حکم هم په دې ډول دی چې ګناه ددوي پر پلار باندي ده، البته بالغ اولوی بچیان به د پلار له مال څخه څه نه اخلي او خپله به څه پیدا کوي.

پداسې حالاتو کې د میرمنې لپاره د حرام مال دخوړلو پر جواز باندي

د فقهاوو ځینې تصریحات سته، علامه ابن عابدین<sup>۲</sup> فرمایي چې:

(اشترى الزوج طعاماً أو كسوة من مال خيث جاز للمرأة اكله ولبسها، والاثم على الزوج)

(شامی: ج: ۶ ص: ۱۹۱، ایچ - ایم - سعید)

د بانک په توسط سره جائد اد اخیستل

پوستنه: د بانک او نورو مالي ادارو په توسط سره داستوګنی ځای اخیستل، یا موټر اخیستل او یا هم د کورنو راسباب آلات اخیستل څه حکم لري؟ او حال دادی چې بانک او مالي ادارې نوموړي شیان درهن په ډول ساتي او پور ورکوي، او پر پور باندي معلوم سود تر لاسه کوي او دادی پته نه وي چې په نوموړي معامله کې چې د بدل په توګه کوم صورت ممکن دی هغه دادی چې د میاشتني کرایوله مخې نوموړي شیان تر لاسه سي، خو میاشتني کرایې عموماً د بیع له هغو قسطونو څخه زیاتي وي کومې چې بانک یې په لومړۍ صورت کې تر لاسه کوي:

جواب : نوموړی معامله له دې امله جواز نه لري چې پرسود باندې مشتمله ده، البته مسلمانانوته دا په کار ده چې هڅه وکړي د دغه سودي معاملې په مقابل کې د اسلامي شرعي سره سم یوه بله جائزه طریقه ولټوي، د مثال په ډول په دغه معامله کې دې یې بانک پخپله د قسطوله مخي وپلوري، یعنې بانک دې یې لومړی له اصلی بائع څخه پخپله واخلي، او وروسته دې مناسبه کټه ورزیاته کړي او پر کیراک باندې دې یې وپلوري او وروسته دې د قسطوله مخي د هغه نرخ ترلاسه کړي -

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین



بسم الله الرحمن الرحيم

## د اسلامي بانک ځيني مسائل او دهغو حل

د پور ورکولو په نتيجه کې چې کوم اخراجات راځي بانک هغه

معلوم رقم د "سروس چارج" په نامه سره ترلاسه کوي

اسلامي ترقياتي بانک خپل رکن هيوادونو ته د بنيادي منصوبو د تکميل لپاره غيړسودي پورونه ورکوي، او په دغه لړ کې چې کوم مصارف رازي د "سروس چارج" په نامه سره يوه معلومه اندازه رقم د مصارف په ډول بانک ترلاسه کوي.

تفصيل يې دادی چې اسلامي ترقياتي بانک چې خپل رکن هيوادونو ته د بنيادي منصوبو د تکميل لپاره کوم پورونه ورکوي هغه پورونه طويل الميعاد وي، چې له ۱۵ څخه د ۳۰ کلونو په دوران کې ادا کېږي، د پور په دغه معامله کې هم د اسلامي شرعي احکامو ته پاملرنه کول ضروري ده، بانک پر دغو پورونو باندې سود نه اخلي، البته د پور ورکولو پر مهال چې د بانک کوم مصارف کېږي بانک هغه مصارف دخپل اساسي دستور العمل سره سم د "سروس چارج" په ډول ترلاسه کوي.

اوس بانک دا غواړي چې هغو مصارفو ته په پام سره "سروس چارج" تحديد کړي کوم مصارف چې د منصوبو د تکميلولو لپاره د ورکول سوي پانگې د منصوبه بندي يعني پلاننگ او نگراني په نتيجه کې راغلي وي، خو څرنگه چې بانک کومه پانگه د منصوبو د تکميلولو لپاره ورکوي په هغوی کې پر هره يوه باندې په جلا جلا ډول سره مصارف راځي، له همدې امله يې تحديدول او تعيينول يو ستونزمن کار دی، نو د دغه ستونزې د هوارې لپاره بانک دا کوي چې دهغو ټولو مصارفو حساب لگوي کوم

چې د پور ورکولو په نتیجه کې رامینځته سویدی، وروسته نوموړي مصارف پر ورکول  
 سویو پورونو باندې ویشي او مصارف د اصلي پور په نسبت سره له دوه نیم څخه تردری  
 فیصده پورې جوړېږي. نو بانک غواړي چې په جلا ډول د دفتري اخراجاتو د حساب  
 لگولو پر ځای هغه تقریبي مصارف متعین کړي کوم چې د پور په نسبت سره  
 راځي، او وروسته د سروس چارج په نامه سره هغه تر لاسه کړي، نو آیا د بانک لپاره  
 دا جواز لري چې د ډول سروس چارج متعین کړي او تر لاسه یې کړي؟

جواب: هو جواز لري خوش شرط دادی چې دغه رقم به له هغو واقعی اخراجاتو څخه زیات  
 نه وي کوم چې پر منصوبو باندې د پور د اجراء لپاره رامینځته سوی دي. البته که چیرې  
 دا ممکنه وي چې نوموړي اخراجات تحدیدسي نو دغه صورت شرعي له احکامو سره  
 زیات موافق او مناسب گڼل کېږي او په جواز کې یې هیڅ ډول شک نه سته. او که چیرې  
 په جلا ډول دا اخراجاتو تحدید ممکن نه وي نو په دغه صورت کې د بانک لپاره د ارواده چې  
 د واقعی اخراجاتو د غوښتنې پر ځای د هغو دفتري کړنو اجرت تر لاسه کړي کوم چې یې  
 د پور د ورکولو څخه مخکې او د پور دور کولو څخه وروسته سرته رسولې دي، خوش شرط  
 دادی چې اجرت به له هغه اجرت مثل څخه زیات نه وي کوم چې د دغه کارونو په لړ کې  
 راځي، ځکه چې پور ورکول بذات خود یو داسې عمل دی چې شرعاً پر هغه باندې د گټې یا  
 اجرت غوښتنه کول جواز نلري. نو د بانک لپاره د ارواده چې د پور د اندازې د فیصده حساب سره له  
 پوراخیستونکو څخه اجرت تر لاسه کړي چې هغه اخراجات پوره کړي کوم چې  
 د پور ورکولو په لړ کې راځي، خوش شرط دادی چې دوی خبرې به په پام کې نیول کېږي، یو  
 دا چې اجرت به له اجرت مثل څخه زیات نه وي، او بل دا چې د اجرت تر لاسه کول به  
 پر پور باندې د گټې د لاس ته راوړلو لپاره یوه حيله او بهانه نه گرزول کېږي. د نوموړي  
 مسئلې نظیر هغه مسئله ده کومه چې فقهاوو بیان کړې ده چې قاضی او مفتی دانسي

کولای چې دفتوی اوپریکړې په نتیجه کې دمدعی اومستفتی څخه اجرت طلب کړي، خو مفتی کولای سي چې دفتوی دتحریرولوپه نتیجه کې اجرت واخلي اوقاضی هم کولای سي چې د اسنادودلیکلو اوپه رجسټر کې ددرجولوپه نتیجه کې اجرت واخلي، خوش شرط دادی چې اجرت به له اجرت مثل څخه زیات نه وي، اوبل داچې نفس فتوی اوپریکړه به داجرت دترلاسه کولولپاره یوه حيله او بهانه نه گرځول کېږي.

البته دپورپراندازه باندي دفیصديه حساب سره دسروس چارج پرتلاسه کولوباندي دااشکال کېږي چې دپورداندازې دکموالي اوزیاتوالي له امله په دفتري اموروکي یاد پور په اندراج کې څه کموالی اوزیاتوالي نه واقع کېږي (لکه دیوزرداندراج په مقابل کې ددوه زره په اندراج کې هیڅ زیاتوالی نه واقع کېږي) له همدې امله مناسبه داده چې دسروس چارج رقم له هرپوراخیستونکي سره په برابر ډول ترلاسه سي، اودپوردکموالي او زیاتوالي له امله پرهغه باندي څه فرق واقع نسي.

جواب یې دادی چې دضروری نه ده چې اجرت مثل به همیشه دهغه کاردمشقت په اندازه وي کوم چې عامل برداشت کړي وي، بلکه ځینی وخت دکارنوعیت اومعنوي حیثیت په پام کې نیول کېږي اوځینی مهال هغه ګټه په پام کې نیول کېږي کومه چې یې مستاجرترلاسه کوي، له همدې امله ځینی وخت دمعمولي مشقت پرکارباندي زیات اجرت ورکول کېږي اوځینی وخت بیادزیات مشقت پرکارباندي لږاجرت ورکول کېږي. په "درمختار" کې علامه حصفکی لیکي چې:

(يستحق القاضي الاجر على كتب الوثائق والمحاضر، والسجلات قدر ما يجوز لغيره كالمفتي، فانه يستحق اجراً مثل على كتابة الفتوى، لان الواجب عليه الجواب باللسان، دون الكتابة بالبنان، ومع هذا الكف أولى، احترازاً عن القيل والقال، وصيانة لماء الوجه عن الابتدال).

علامه ابن عابدینؒ دنوموړی عبارت تشریح کوي اولیکي چي :

(قال فی الجامع الفصولین : للقاضي ان ياخذ ما يجوز لغيره وما قيل فی كل الف خمسة دراهم، لانقول به، ولا يليق ذلك بالفقه، وای مشقة للكاتب فی كثرة الثمن؟ وانما اجد مثله بقدر مشقته او بقدر عمله فی صنعته ايضاً، كحكاك وثقاب يستاجر باجر كثير فی مشقة قليلة قال بعض الفضلاء: افهم ذلك جواز اخذ الاجرة الزائدة وان كان العمل مشقته قليلة، و نظرهم لمنفعة المكتوب له - اه قلت: ولا يخرج ذلك عن اجرة مثله، فان من تفرغ لهذا العمل، كثقاب اللآلى مثلاً، لا ياخذ الاجر على قدر مشقته فانه لا يقوم بمؤنثته، ولو الزمناه ذلك لزم ضياع هذه الصنعة فكان ذلك اجر مثله)

(رد المحتار: ج: ۵ ص: ۹۲، كتاب الاجارة، مسائل شتى)

اودامشهوره خبره ده چي زيات شمير فقهاوو دمبيع په نرخ كي دفيصديه تناسب سره ددلال اجرت مقررول جائز كښلى دي، علامه بدرالدين عينيؒ دبخاري شريف په شرح كي ليكي چي:

(وهذا الباب فيه اختلاف العلماء، فقال مالك: يجوز ان يستاجره على بيع سلعته اذا بين لذلك اجراً قال: وكذلك اذا قال له: بع هذا الثوب، ولك درهم انه جائز، وان لم يوقت له ثمناً، وكذلك ان جعل له في كل مائة دينار شيئاً معلوماً، وذكر ابن المنذر عن حماد و الثوري انهما كرها اجره، قال ابو حنيفة: ان دفع له الف درهم يشتري بها بزاراً باجر عشرة دراهم فهو فاسد، فان اشترى فله اجر مثله، ولا يجاوز ما سمي من الاجر) -

(عمدة القارى: كتاب الاجارة، باب اجر السمسرة)

علامه ابن قدامةؒ فرمايي چي:

(ويجوز ان يستاجر سمساراً يشتري له ثياباً، ورخص فيه ابن سيرين، وعطاء، والنخعي، و كرهه الثوري وحماد، ولنا انها منفعة مباحة تجوز النيابة فيها، فجاز الاستيجار عليها، كالبناء ..... فان عين العمل دون الزمان، فجعل له من كل الف درهم شيئاً معلوماً صح ايضاً)

(المغنى لابن قدامة: ج: ۵ ص: ۴۶۶ ي)

په هر صورت د نوموړي تفصيل څخه دا څرگنده سوه چې دامام مالك او امام احمد په آند دارواده چې د فيصديه حساب سره د دلال اجرت مقررسي، او امام عيني چې دامام ابو حنيفه كوم مسلك نقل كړى دى متاخرينو حنفيانو دغه په خلاف فتوى ور كړې ده. علامه ابن عابدين ليكي چې:

(قال فى التاتارخانية: وفى الدلال والسمسار يجب اجر المثل، وما تواضعوا عليه ان فى كل عشرة دنانير كذا، فذاك حرام عليهم، وفى الحاوى: سئل محمد بن مسلمة عن اجرة السمسار، فقال: ارجوانه لا باس به، وان كان فى الاصل فاسدا، لكثرة التعامل وكثير من هذا غير جائز، فجوزوه لحاجة الناس اليه كدخول الحمام)

(درالمختار: ج: ۶ ص: ۶۳)

زيات شمير متاخرينو حنفي فقهاوو د دلال اجرت ته د فيصده لحاظه پر معلومولو باندې د جواز فتوى ور كړې ده، د بر صغير يا كوچنى و چې مشهور او نامتو حنفي فقيهه حضرت مولانا اشرف على تهانوى هم د جواز وينا كوي، كوم چې د هندوستان د حنفي فقهاوو سر كڼل كېږي (ملاحظه كړئ: امداد الفتاوى: ج: ۳ ص: ۲۶۲، تا ۲۶۶، پوښتنه: ۳۳۳)

او ښكاره خبره ده چې د ثمن د كموالي او زياتوالي له امله زياتره وخت په دلالي كې پر محنت او مشقت باندې څه اغيز او اثر نه راځي، خود دې سره سره د متاخرينو فقهاوو په آند د فيصديه اعتبار سره د دلالي اجرت ټاكل جواز لري، نو د دلالي پر اجرت باندې په قياس كولو سره په نوموړې مسئله كې هم د پور پر اندازه باندې د فيصديه لحاظ سره د هغو اخراجاتو ټاكل روادې كوم چې د پور پر اجراء باندې مينځ ته راځي، ځكه چې د دواړو مسئلو تر مينځ كوم ما به الفرق شي ندې موجود البته د فيصديه اعتبار سره چې كوم اخراجات تر لاسه كېږي د هغو مقدار پكار ده چې معمولي وي، د دې لپاره چې واقعه پدې كې څه شك نسي پاته چې هغه سروس چارج دي، او بل دا چې په هيڅ حالت كې هم دا جواز نلري چې سروس چارج دى له اجرت مټل څخه زيات سي، كه نه نو بيا دغه

مكنه حقانيه مسجد كوڅه بوغرا دود چمن

تر "کل قرض جرنفعاً" لاندې راځي او حرام ګرځي -

د فیصله له اعتبار څخه خودومره اندازه سروس چارج حاصلول جواز لري چې له اجرت  
مثل څخه زیات نه وي خو بیا هم د احتمال باقی وي چې له اجرت مثل څخه به زیات وي  
او د احتمال هم سته چې د سود تر لاسه کولو لپاره چیري هم سروس چارج آله نه  
و ګرزول سي، له همدې امله اسلامي بانک لږه داپکار ده چې هغه د ډول طریقې خپله  
کړي چې په یوه کال کې د پورونو د اجراء په ترڅ کې څومره اندازه اخراجات راځي دهغه  
مجموعه دی راو ایستل سي او پر هغو ټولو پورونو باندې دي بې ویشي کوم چې د یوه کال  
په دوران کې ویشل سویدی، د ډول به د فیصله په حساب سره هغه اخراجات متعین سي  
کوم چې د پورونو د اجراء په ترڅ کې رامینځته سویدی، او وروسته دي له ټولو قرضدارانو  
څخه هغه اخراجات د پور د اندازې په لحاظ سره د سروس چارج په ډول تر لاسه سي -  
کچیري نوموړې طریقې خپله سي نو د هر پور په ترڅ کې چې کوم اخراجات راځي په  
جلا جلا ډول د هغو حساب کولو ته اړتیا نسته - والله اعلم -

بانک لومړئ خپل ګیراک د سامان د پلورلو وکیل جوړوي، او

بیاد هغه سره د کرایه داره معامله کوي، او وروسته د هغه ګیراک

پر لاس هغه شې پلوري

پوښتنه: اسلامي ترقیاتي بانک چې د کرایې کومه معامله تر سره کوي هغه پدې ډول ده چې د  
نقل و حمل د ذرائعو لکه د تیلو ټینکر، هوایي جهاز او داسې نورو شیانو د اخیستلو او وړاندې  
په کرایه باندې د هغو دور کولو لپاره سرمایه کاري کوي، یا ځینې مهال درکن هیوادونو لپاره  
د هغو صنعتي منصوبو د اسباب آلاتو د اخیستلو او د هغو په کرایه باندې دور کولو لپاره  
سرمایه کاري کوي -



نوموړې بانک پرلاندنيواساساتوباندي دکرایې معامله ترسره کوي :

(الف) په کوم پروجیکټ (PROJECT) يعني پروژه کې چې بانک دکرایه داري پر معامله باندي سرمايه کاري اویانگه اچونه غواړي نوکله چې په هغه پروژه کې مالي یافنی گټه ترلاسه کول یقیني وي نو هغه مهال دنوموړي پروژې دچلوونکي کمپنۍ (مستاجر) سره بانک یوه معاهده کوي اوبانک نوموړي کمپنۍ ته دا اجازه ورکوي چې دبانک پرنامه باندي د اړتیاوړشيان واخلې (دکومو تعین اودمصارفود تخمین تحدیدچې په ایگریمنټ اووعدده کې ټاکل کېږي) اودمعاهدې سره سم بانک سپلاثرزیعني سامان برابر وړنکي ته دسامان نرخ دهغه مودې سره سم براه راست ورکوي کومه موده چې دوعدې پرمهال ټاکل سوي وي .

(ب) وروسته کمپنۍ (مستاجر) دبانک دنائب په توگه پرسامان باندي قبضه ترسره کوي اودایقین ځان ته حاصلوي چې سامان دهغو اوصافوسره سم دي کوم چې د ایگریمنټ اووعدې پرمهال بیان سویدی اوکه ندي، وروسته کچیري دماشین آلاتونصب کولو ته اړتیاوي نو دهغه دتنصیب نگراني کوي ددې لپاره چې دوعدې سره سم ټوله په صحیح ډول ترسره سي .

(ج) په پروژه کې دکارکوونکي کمپنۍ دمعلوماتوسره سم اودکمپنۍ اودبانک دماهرینو داندازې سره سم دهغه مودې تحدیدایگریمنټ اووعدده کوي کومه موده چې دسامان داخیستلو اودهغه دتنصیب دعملی تنفیذ لپاره لگېږي، ددې لپاره چې کومه موده وټاکل سي له هغه څخه وروسته دکرایه داري پیل اوابتداء وسي، او وروسته سامان ددې قابل وگرځي چې په کرایه باندي ورکول سي، اوله هغه مطلوبه گټه ترلاسه سي .

(د) دکرایه داری دمودې په دوران کې به کرایه دارهغه قسطونه اداکوي کوم چې په عقدکې ټاکل سوي وي اوددې ترڅنګ به دکمپنۍ دمفادله خاطره دسامان حفاظت هم کوي اودهغه د

انشورنس اویمې ډمه داري به هم اخلي -

(ه) دوعدي سره سم به بانک دکرایه داري دمودې دسرته درسیدلو سره سم نوموړي سامان د معمولي نرخ له مخي پرکرایه داري کمپنۍ باندي پلوري اوکرایه دار به ټول قسطونه اونور ټول التزامات دوعدي سره سم اداکوي -

آيا بانک کولای سي چي دنوموړي تفصيل سره سم دکرایه داري معامله ترسره کړي؟  
جواب : يوشی په کرایه باندي ورکول په دوو طريقو سره امکان لري :

۱ - لومړئ صورت دادی چي بانک سامان خپله واخلې اود مالک په توگه پر هغه باندي قبضه وکړي او وروسته هغه سامان د معلومي مودې اومعلوم اجرت له مخي گيراک ته په کرایه باندي ورکړي، پدغه صورت کي چي کله داجاري موده پای ته ورسېږي نو هغه سامان ددوهم ځل لپاره د بانک په قبضه کي راځي، اودواړه لوري دااختيار لري چي که وغواړي ددوهم ځل لپاره داجاري نوی عقد ترسره کړي او که وغواړي نود ثمن په ټاکلو سره دي عقد بيع وکړي، اوبانک دااختيار هم لري چي هغه سامان بل گيراک ته په کرایه باندي ورکړي، يايې پر بل گيراک باندي وپلوري -

نوموړي طريقه شرعاً روا ده او په جواز کي يې هيڅ ډول اختلاف نسته -

۲ - دوهم صورت هغه دی دکوم په باب چي پوښتنه سوې ده، هغه داچي بانک داډول شيان په کرایه باندي ورکړي کوم چي د عقد اجاري پر مهال دهغه په ملکيت کي نه وي بلکه له عقد اجاري څخه وروسته يې دخپل گيراک پر نامه له سپلائرز او برابر ونکي څخه واخلې اوبانک خپل گيراک لره ددې خبري وکيل جوړ کړی چي هغه پرسامان باندي قبضه وکړي او هغه تر لاسه کړي اونصب يې کړي، وروسته بانک يوه نيټه ټاکي چي پرفلان نيټه به عقد بيع تکميلېږي او عقد اجاره به پيل کېږي - نود ټاکل سوي مودې څخه وروسته بانک له گيراک څخه کرایه تر لاسه کوي ترڅو پوري

د معاهدې سره سم د اجارې موده پوره سې او بانک خپل ټول واجبات له گيراک څخه ترلاسه کړي نو بيا به بانک هغه سامان د معمولي ثمن له مخې د همدغه گيراک پر لاس باندې وپلوري.

په دوهم يو څو امور د پام وړ دي:

(۱) کله چې بانک عقد اجاره کوي نو هغه مهال د شي مالک نه وي قبضه خولا هلته پرېږده، او د کوم شي چې انسان مالک نه وي هغه په کرایه باندې نسي ورکولای همدول چې کوم شي د انسان په قبضه کې نه وي هغه په کرایه باندې نسي ورکولای، ځکه چې دغه د ”ريخ مالم يضمن“ له قبيلې څخه گرزې، اوله هغه څخه په حديث شريف کې ممانعت راغلي دي:

علامه ابن قدامة په الشرح الكبير کې ليکي چې:

(و كذلك لا يصح هبته ولا رهنه، ولا دفعه اجرة، وما شبه ذلك، ولا التصرفات المنعقدة الى القبض، لانه غير مقبوض، فلا سبيل الى اقباضه)

(الشرح الكبير لابن قدامة: ج: ۴ ص: ۱۱۹)

په فتاوی هندیه کې دا ډول ليکلي دي چې:

(ومنها ”ای من شرائط صحة الاجارة“ ان يكون مقبوض الموجد اذا كان منقولا، فان لم

يكن في قبضه فلا تصح اجارته)

(الفتاوى الهندية: ج: ۴ ص: ۴۱۱)

د شافعيانو صحيح قول هم پدې ډول دی -

(و كوری: مغني المحتاج: ج: ۳ ص: ۶۸، ۶۹)

د نوموړي ستونزې حل دادي چې کوم وخت د بانک او گيراک تر منځ معاهده ترسره کېږي هغه مهال دی عقد اجاره نه بلل کېږي بلکه نوموړې معاهده دي يواځې د اجارې وعده وگنل سې او اجاره دي بيا هغه مهال په مخامخ ډول يادليک په مرسته ترسره سې کله چې گيراک له سپلائي يعني برابر وني څخه سامان ترلاسه کړي او په خپله قبضه کې يې واخلي او د نصب کارپای ته ورسېږي نو څرنگه چې پر همدغه نېټه باندې اجاره ترسره کېږي نو له نوموړي نېټې څخه

د بانک په ضمان کې پاته کېږي، پدغه دوران کې کچیري نوموړی سامان بېخایه سونو هغه د بانک تاوان گڼل کېږي او تر دغه نېټې پورې پر سامان باندي د گيراک قبضه د امانت قبضه گڼل کېږي، له همدې امله کچیري نوموړی سامان پرته له کوم تجاوز څخه هلاک او بې خایه سي نو گيراک يې ضامن نه گڼل کېږي.

۲. اصول دادی چې کچیري پر شي باندي آسماني آفت نازل سي نو پدغه صورت کې مستاجر ضامن ندی، ترڅو پورې چې مستاجر د نوموړي شي په ساتنه کې تجاوز نه وي کړی، دغه اصول ته په پام سره د مستاجر پر زمه باندي د انده واجبه چې د اجارې د مودې په دوران کې د حوادثو او آفاتو څخه د ساتنې لپاره نوموړی سامان بیمه او انشورنس کړي، له همدې امله مناسبه داده چې کچیري بیمه کول ضروري وي نو بانک دي يې د مالک په توگه هغه بیمه کړي.

۳. په پوښتنه کې چې کوم عقد اجاره مذکور دي، په هغه کې ددې خبرې وضاحت سوی دی چې کله د اجارې موده پای ته ورسېږي نو موجد به هغه سامان په معموله نرخ سره پر مستاجر باندي پلوري. نو د فقهي اعتبار له مخې د دغه دوه صورتونه امکان لري: لومړئ صورت دادی چې د سامان بيع د عقد اجارې وپای درسيږي سره وتړل سي، په دغه صورت کې بيع د دوو شيانو سره مشروع گزري، یو دا چې د اجارې موده پوره سي او بل دا چې د مسد جرمه له تړلو و اجباتو څخه فارغه سي، نوموړی صورت شرعاً جواز نه لري، ځکه چې بيع له هغو عقودو څخه ده کوم چې تعلیق نه قبلوي، او د انده صحيح چې د راتلونکي تریوې زمانې پورې د بيع اضافت وسي.

علامه خالد الاتاسي<sup>۱</sup> په شرح المجله کې فرمایي چې:  
(واما الذي لا يصح تعليقه بالشرط شرعاً فضايله كل ما كان من التمليكات..... كالبيع والاجارة)

(شرح المجلة العدلية: ج: ۱ ص: ۲۳۴)

دوهم صورت دادی چي بيع نه بلکه يواځي وعده يې ترسره سي چي په عقد اجاره کي مشروط وي، نو پدغه صورت کي د اړول شرط ولگول سوکوم چي د عقد مقتضي خلاف دی، او د اړول شرط د حنفیانو او شافعیانو په آند عقد اجاره فاسدوي، ترڅو پوري چي د مالکيانو او حنبليانو تعلق دی نودهغو په آند پير داسي شرطونه چي د عقد مقتضي خلاف وي خويياهم عقد نه فاسدوي، له کوم څخه چي په ښکاره دا څرگنديږي چي د دوی په آند په يوه صفة کي په اجاره کي د بيع شرط لگول روا دی.

په شرح الخرشي علي مختصر الخليل کي ليکلي دی چي:

(ان الاجارة اذا وقعت مع الجعل في صفقة واحدة فانها تكون فاسدة لتنافر الاحكام بينهما، لان الاجارة لا يجوز فيها الغرر، وتلزم بالعقد، ويجوز فيها الاجل، ولا يجوز شيء من ذلك في الجعل - بخلاف اجتماع الاجارة مع البيع في صفقة واحدة، فيجوز سواء كانت الاجارة في نفس المبيع، كما لو باع له جلوداً على ان يخرزها البائع للمشتري نعالاً، او كانت الاجارة في غير البيع، كما لو باع له ثوباً بدراهم معلومة على ان ينسج له ثوباً آخر)

(الخرشي على مختصر الخليل: ج: ۷ ص: ۴)

د مالکيانو او حنبليانو په آند دغه جواز هغه مهال دی کله چي بيع حالاً وي، او موجل نه وي او په بيع کي چي کومه اجاره مشروط وي هغه به هم حالاً وي، ليکن زير بحث مسئله بالکل د دې برعکس ده، يعني اجاره خو حالاً ده خو په اجاره کي چي کومه بيع مشروط ده هغه د اجارې د مودې د پای ته رسيدلو څخه وروسته منعقد کيږي، د نوموړي صريح حکم که څه هم د مالکيانو په کتابونو کي ندی ترسترگو سوی خود کتابونو له عباراتو څخه دا مفهوم راوړي چي د دوی په آند په عقد کي په اساسي ډول شرط لگول جواز لري، او يواځي له دوو صورتونو څخه پرته هيڅ يو شرط هم عقد نه فاسدوي، يوه هغه شرط چي د عقد منافي وي لکه بائع د پلورلو پر مهال د اړول شرط ولگوي چي مشتري دي پدغه شي کي تصرف اولاس وهنه نکوي، يا موچر د دې شرط له مخي يوشی په کرايه باندي ورکړي چي

مستاجر به له هغه څخه گټه نه پورته کوي، نو څرنگه چې نوموړي دواړه شرطونه د عقد خلاف دي له همدې امله عقد فاسد گرزي، دوهم هغه دی چې شرط پدې ډول وي چې له امله يې ثمن مجهول و گرزي ياپه ثمن کي زياتوالی او کموالی واقع سي، دا ډول شرط عقد فاسدوي.

(وگورئ: مواهب الجليل للخطاب: ج: ۴: ص: ۳۷۲، ۳۷۵. الخرشى: ج: ۵: ص: ۸۰، ۸۱. بداية المجتهد: ج: ۲: ص: ۱۳۳، ۱۳۴) په ظاهره په نوموړو دوو صورتونو کي دا صورت داخل ندی چې موچر دا چارې د مودې د پای ته رسيدلو سره سم د بيع شرط ولگوي، نو ځکه نوموړي صورت د مالکيانو په اندروا معلوميږي. په هر صورت د نوموړي تفصيل څخه وروسته د مالکيانو د قول په اختيارولو سره د دغه مسئلې پخپله مونږ د اويا لای سوچي دا د بيع يوه وعده ده چې دا چارې سره مشروطه ده، خو پدغه صورت کي دا چارې د مودې د پای ته رسيدلو څخه وروسته بيع منعقد کېږي، له همدې امله چې کله دا چارې موده پای ته ورسېږي هغه مهال دی دواړه لوري د مستقل ايجاب او قبول په مرسته سره د بيع معامله ترسره کړي، او ايجاب او قبول که په مخامخ ډول وي او که د خط او کتابت په مرسته وي.

په نوموړي مسئله کي د جواز يو دريم صورت هم کيدلای سي چې زما په اند د څلورو امامانو د مسلک سره سم ښکاري، هغه دادی چې بيع دا چارې سره نسي مشروطه، بلکه هغه وعده په جلا ډول مستقل ترسره سي. صورت يې دادی چې د دواړو لوريو تر مينځ يوه وعده او ايگرېمنټ ترسره سي، په کومه کي چې ددې خبري وعده سوې وي چې دواړه لوري به لومړی عقد اجاره کوي او وروسته به بيع کوي، او وروسته دي د ټاکل سوي وخت سره سم د دواړو لوريو تر مينځ اجاره ترسره سي په کومه کي چې د بيع هيڅ ډول يادونه نه وي، وروسته چې کله دا چارې موده پای ته ورسېږي نو په مستقل ډول دی بيع ترسره سي په کومه کي چې هيڅ ډول شرط نه وي، دارنگه به دواړه عقدونه مستقل او غير مشروط



و ګرزي، اوداډول چي ددواړو ترمنځ کومه معاهده وي هغه به پردرو خبرو مشتمله سي:

(۱) بانک به ګیراک لره دسامان داخیستلو وکیل جوړوي -

(۲) ګیراک به داوعدۀ کوي چي دسامان دترلاسه کولو، او پر هغه باندي دقبضي دترسره

کولو، اود نصب کولو څخه وروسته هغه په کرایه باندي اخلي -

(۳) بانک به داوعدۀ کوي چي کوم وخت داجارې موده پای ته ورسېږي نو پر ګیراک باندي

به هغه سامان پلوري، ددغه معاهدې له تکمیل څخه وروسته ګیراک یواځي دسامان

اخیستلو په لړکي د بانک وکیل ګرځي، او کله چي دوکالت عمل تکمیل سي نو دوعدې

سره سم په مستقل ډول عقد اجاره پروخت باندي منعقد کېږي، او کله چي داجارې موده

پای ته ورسېږي نو دوعدې سره سم په مستقل ډول ددواړو ترمنځ بیع منعقد کېږي -

او ګیراک چي داجارې کومه وعده کوي او بانک چي دبیع او پلورلو کومه وعده کوي نودیانه

ددغو دواړو وعدو پوره کول ددواړو لوریو پر زمه باندي بالاجماع واجب ده، او ترڅو پوري

چي دقضاء تعلق دی نو دمالکیانو د مذهب سره سم کچیري وعده کوونکي داډول وعده

کړی وي چي موعودله یې په یوه داسي معامله کي داخل کړي وي چي دوعدې له امله

پر هغه باندي واجب سوی وي نو په دغه صورت کي دوعدې پوره کول قضاء واجب ګڼل

کېږي، او کچیري هغه وعده خلافي وکړي او په نتیجه کي یې موعودته څه ډول مالي زیان

ورسېږي نو ضامن یې وعده کوونکي دي -

علامه قرافي مالکي په خپل کتاب ” الفروق “ کي فرمایي چي:

(قال سحنون: الذي يلزم من الوعد بقوله: اهدم دارك، وانا اسلفك ماتبتني به واخرج

الى الحج وانا اسلفك، لانك ادخلته بوعدك في ذلك اما مجرد الوعد فلا يلزم الوفاء

به، بل الوفاء به من مكارم الاخلاق)

(كتاب الفروق للقرافي، ج: ۴، ص: ۲۴، ۲۵)

شیخ علیش مالکي په خپله فتاوی کي دوعدي دلزوم په هکله ددریواقوال ذکرکولوڅخه وروسته فرمایي چي:

(والرابع: يقضى بها ان كانت على سبب، ودخل الموعد بسبب العدة في شيء، وهذا هو المشهور من الاقوال ..... قال اسبغ سمعت اشهب سئل عن رجل اشترى من رجل كرما فخاف الوضیعة فاتی لیستوضعه فقال له: بع وانا ارضیک قال: ان باع براس ماله او بربح فلا شيء عليه وان باع بالوضیعة كان عليه ان یرضیه ..... وهذا القول الذی شهره ابن رشد فی القضاء بالعدة اذا دخل بسببها في شيء، قال الشيخ ابو الحسن فی اول کتاب الغرر، و ان قال: اشترى عبد فلان وانا عينك بالف درهم فاشتراه لزمه ذلك الوعد اهـ - وهو قول ابن القاسم فی سماعه من کتاب العارية وقول سحنون فی کتاب العدة

(فتح العلى للمالك: ج: ۱ ص: ۲۵۵)

دحنفيانو په اصل مسلك كه څه هم وعده قضاء نه لازميږي خو متاخرينو حنفي فقهاوو بيا په ډيرو ځايونوكي وعده لازمه گڼلې ده -

په ردالمحتار كې د شرط فاسد په بيان كې دى چي:

(وفي جامع الفصولين ايضاً: لو ذكر البيع بلا شرط ثم ذكر الشرط على وجه العدة جاز البيع ولزم الوفاء بالوعد، اذا المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازماً لحاجة الناس) وروسته علامه رملي له فتاوى خيريه څخه نقل كړى دى چي:

(قد صرح علمائنا بانهما لو ذكر البيع بلا شرط ثم ذكر الشرط على وجه العدة جاز البيع ولزم الوفاء بالوعد) -

بياد بحث په وروستۍ كې ليكي چي:

(وقد سئل الخير الرملي عن رجلين تواضعا على بيع الوفاء قبل عقده وعقد البيع خاليا عن الشرط

فاجاب بانه صرح فی الخلاصة والفیض والتتارخانية وغيرها بانه يكون على ماتواضعا) -

(ردالمحتار: ج: ۴ ص: ۱۳۵، باب البيع الفاسد مطلب في الشرط الفاسد اذا ذكر بعد العقد وقبله)

د حنفی علماوو په فقهی عباراتو کي د دې خبري وضاحت موجود دی چي وعده ځیني مهال دخلگو د اړتیا له امله لازميږي، دا ډول علامه خالد الاتاسی د بیع الوفاء په بحث کي له فتاوی خانیه څخه په نقل کولوسره لیکي چي:

(وان ذکر البيع من غیر شرط ثم ذکر الشرط على وجه المواعدة فالبيع جائز، ويلزم الوفاء بالوعد لان المواعيد قد تكون لازمة فتجعل لازمة لحاجة الناس)

(شرح المجلة: ج: ۲ ص: ۴۱۵)

نود فقهاوو نوموړو اقوالو ته په پام سره دا وينا صحيح ده چي په راتلونکي کي چي کومه اجاره او د بیع وعده يعني اېکریمنټ ترسره کيږي په هغه کي چي دواړه لوري کومه وعده فی الحال وکړي نو هغه وعده قضاء هم لازميږي -

## د جواب خلاصه

مخکي چي کوم تفصیلي جواب ذکر سو دهغه خلاصه پدې ډول ده چي د بانک لپاره دا مناسبه ده چي دهغه طریقې سره سم د گيراک سره اجاره ترسره کړي کومه طریقه چي د تفصیلي جواب په پیل کي ذکر سوه، ځکه چي دهغه طریقې په جواز کي هیڅ ډول شک نسته، اونه هم پکښي د چاڅه اختلاف سته، اوله اختلاف او شبهاتو څخه ليري اوسیدل بهتر دی -

خوکچيري نوموړي طریقه دیوې وجهي له امله نسي عملي کیدلای نوبیا چي بانک کوم صورت وړاندي کړیدی په شرعي ډول دهغه د جواز لپاره به لاندینی شرائط په پام کي نیول کيږي:

(۱) د بانک او گيراک ترمنځ چي کومه وعده لاس لیک کيږي په هغه کي به د سامان د

اخیستلو لپاره د گيراک دوکیل جوړولو معامله قطعي اویقیني وی، خو پدغه وعده کي به

د اجارې اوبيع يادونه يواځې د وعدې په توګه وي، د قطعي طريقې له مخې به دهغوی عقد نه ترسره کېږي.

(۲) کله چې ګیراک سامان واخلي او پر هغه باندې قبضه ترسره کړي او نصب یې کړي له هغه څخه وروسته د عقد اجاره په مخامخ دال يادليک په مرسته ترسره سي، او د دغه عقد اجارې پرمهال به د بيع يادونه نه کېږي.

(۳) د سامان داخيستلو څخه وروسته او د عقد اجاره د ترسره کيدلو څخه مخکې هغه سامان د بانک په ضمان کي راځي.

(۴) کله چې د اجارې موده پای ته ورسېږي نو بيع به په قطعي ډول ترسره کېږي.

(۵) د اېګريمنټ پرمهال چې د دواړو لوريو له خوا د اجارې اوبيع کومه وعده کېږي دهغه وعدې پوره کول پر دواړو لوريو باندې د يانۀ اوقضاء لازمه ده.

(۶) کچيري يواځې د اجارې د وعدې څخه مخالفت وکړي يا د بيع له وعدې څخه مخالفت وکړي او په نتيجه ک يې بل اړخ ته څه مالي زيان ورسېږي نو لومړئ اړخ به د زيان تلافي کوي.

## د اسلامي ترقياتي بانک دخپل رکن هيوادونو سره

### د پور معامله ترسره کول

پوښتنه: اسلامي ترقياتي بانک دخپل رکن هيوادونو د پرمختګ او مصلحت په خاطر د صنعتی پروژو او نور سامان د راکړه ورکړې لپاره د کرایه داري له معاملاتو څخه پرته "د پور د بيع" معامله هم ترسره کوي، او رکن هيوادونه چې په پروژو کې کوم سامان ته اړتيا لري نو بانک هغه له بازار څخه اخلي او بيا يې پر رکن هيوادونو باندې د پلور لولپاره د پور د بيع معامله د اضافي وسيلې په توګه کاروي طريقه يې داده چې بانک دخپل ځان

لوري څخه رځن هیوادوکیل جوړوي اوبانک داڅېستل سوي سامان نرخ پراه راست برابر وونکي ته ورکوي، اودهغه برابر وونکي سره بانک دامعا هده کوي چي هغه نوموړی سامان پراه راست رځن هیواد ته وليري، وروسته چي کله رځن هیواد دبانک دوکیل په توگه پرسامان باندي دهغه دتړلو اوصافو سره سم قبضه کوي نوله هغه څخه وروسته بانک نوموړی سامان پررځن هیواد باندي دخريداري دنرخ څخه په زیات نرخ باندي ددې شرط له مخي پلوري چي هغه رځن هیواد به دنوموړي سامان نرخ دټاکل سوپو قسطونو سره سم اداکوي، کوم قسطونه چي ددریو کلونو اوسو کلونو ترمنځ وي -  
آیا پدې ډول چي دپور معامله ترسره سي نو دقسطوله مخي بانک نرخ ترلاسه کولای سي او که نه؟

جواب: د فقهی اعتبار له مخي دلته باید چي یوه خبره په پام کي ونيول سي، هغه دا چي دبیع دصحت شرط دادی چي مبیع به دبائع یا دهغه دوکیل په قبضه کي وی - وروسته حنبلیانو نوموړی شرط دطعام دبیع سره خاص کړی دی، له همدې امله ددوی په آندله طعام څخه پرته دنوروشیانو بیع قبل القبض رواده - اوما لکیانو نوموړی شرط دکیلي اووزنی شیانو سره خاص کړی دی، له همدې امله ددوی په آند دکیلي اووزنی شیانو څخه پرته دنوروشیانو په بیع کي قبضه شرط نده - دامام شافعی اوامام محمد بن حسن په آند په تولومبیعاتو کي دضروري ده چي مبیع به دبائع په قبضه کي وي، هغه که طعام وي که کیلي شي وي یا که وزنی شي وي - دامام ابوحنیفه اوامام ابویوسف په آند دمخکي څخه پرته په نورو تولوشیانو کي دوراندي پلورلو لپاره دضروري ده دبائع په قبضه کي به راځي -  
(فتح القدیر: ج: ۵ ص: ۲۶۶، المغنی لابن قدامة: ج: ۴ ص: ۳۱۱)

له قبضي څخه مخکي وړاندي دپلورلوممانعت په زیات شمیر احادیثو کي مروي دی، په صحیحین کي له حضرت عبدالله بن عباس<sup>رض</sup> څخه روایت دی چي:  
(ان رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه) قال ابن عباس: واحسب كل شيء مثله -

په ابوداود کي دحضرت ابن عمر<sup>رض</sup> په قصه کي له حضرت زيد بن ثابت<sup>رض</sup> څخه روایت دی  
(فان رسول الله ﷺ نهی ان تباع السلع حيث يتباع حتى يجوز التجار الى رحالهم)

(ابوداود: حديث نمبر: ۳۳۵۶، المستدرک للحاکم: ج: ۲ ص: ۴۰)

امام بیهقي<sup>رح</sup> له حکيم بن حزام<sup>رح</sup> څخه داډول روایت نقل کړی دی چې:  
(قلت يا رسول الله: انی ابتاع هذه البیاع فما یحل لی منها؟ وما یحرم؟ قال: یا ابن اخی  
لا تبیعن شیئا حتی تقبضه)

(سنن بیهقي: ج: ۵ ص: ۳۱۳)

امام بیهقي<sup>رح</sup> فرمایي چې ددغه روایت سند حسن او متصل دي، او ابن القيم<sup>رح</sup> په تهذيب  
السنن کي فرمایي چې ددغه روایت دشيخينو دشرائطو سره سم دی، ماسوی له یوه  
راوي څخه چې هغه راوي عبدالله بن عصمة دی، خو ابن حبان<sup>رح</sup> هغه ټکه گڼلې دی، او امام  
نسائي<sup>رح</sup> هغه قابل استدلال گڼلې دی.

(تهذيب السنن: ج: ۵ ص: ۱۳۱)

په سنن ترمذي<sup>رح</sup> کي دی چې:

(عن عبدالله بن عمرو<sup>رض</sup> ان رسول الله ﷺ قال: لا یحل سلف وبيع ولا شرطان فی  
بيع، ولا ربح مالم یضمن)

امام ترمذي<sup>رح</sup> فرمایي چې دغه حدیث حسن صحیح دی، په نوموړي حدیث کي نبي  
اکرم ﷺ د “ربح مالم یضمن” څخه منع فرمایلي ده یعني داډول شیء دنفع اخیستونکي  
په ضمان کي نه وي راغلی، نوکوم چې له قبضي څخه مخکي پلورل کيږي هغه په دغه کي  
داخل دی، نوکچيري مشتري له قبضي څخه مخکي یوشی وپلوري نو داریح مالم یضمن  
گڼل کيږي چې جواز نه لري.

نو کچيري هغه سامان وزني او کيلي وي نو پدغه صورت کي که څه هم دحنبلیانو او  
شافعیانو په آند بیع رواده خونوموړي احادیث عام دی او هرډول مبيع لره شامل دی -  
له همدې امله دنوموړو احادیثو عموم ته په پام سره اوله اختلاف څخه دځان ساتلو لپاره



مناسبه داده چې بانک مخکې له دې چې نوموړی سامان پر ګیراک باندې وپلوري یا پخپله پر هغه باندې قبضه وکړي اویادي هم دخپل وکیل په مرسته قبضه ورباندې وکړي، او د اهرم کیدلای سي چې بانک د ګیراک په ښارکې خپل نمائنده او ایجنټ وټاکي کوم چې د بانک له لوري څخه دوکیل پډول پر سامان باندې قبضه کوي -

پدغه صورت کې چې کله سامان په بیړۍ کې کښېښوول سي نومخکې له دې څخه چې سامان د مشتری بندرت ورسېږي بیا هم بانک عقد بیع کولای سي -

او کچیري بانک خپل هغه ګیراک کوم چې سامان اخیستل غواړي هغه ددې خبرې وکیل جوړ کړي چې هغه دی دخپل ښار په بندر باندې د بانک دوکیل پډول پر سامان باندې قبضه وکړي، نو په دغه صورت کې د بانک لپاره د ضروري ده چې دخپل ګیراک سره دې د لیک اویا د تلیفون په مرسته هغه مهال د بیع معامله وکړي کله چې هغه پر سامان باندې قبضه وکړي، اوله دغه عقد بیع څخه مخکې یواځې د بیع د وعدې معامله کېږي، البته د دغه وعدې پوره کول د ګیراک پر ذمه باندې قضاؤ واجب دی -

لکه مخکې چې په تفصیل سره یادونه وسوه د بیع له انعقاد څخه مخکې اود وکیل له قبضې څخه وروسته هغه سامان د بانک په ذمه کې پاته کېږي، که څه هم پر هغه سامان باندې ګیراک دوکیل په توګه قبضه ترسره کړي وي کوم چې همدغه مال اخلي یا کوم بل څوک وي - له همدې امله کچیري په دغه دوران کې هغه سامان تبا ه سي نو د بانک زیان ګڼل کېږي خوش شرط دادی چې وکیل به (کوم چې وړاندې سامان اخلي) د دغه په ساتنه کې کوتاهي نه وي کړې -

## د بانک دخپل رکن هیواد سره د پورا و قسطو

### له مخي مرابحه کول

پوښتنه: اسلامي ترقياتي بانک په بهرني سوداګري کې د پانګې اچونې لپاره دخپل رکن هیواد سره د پورا و قسطو له مخي بيع مرابحه کوي، او نوموړې معامله درکن هیواد د اړتیا وود پوره کولو لپاره کوي. د بهرني سوداګري په معاملاتو کې اصل دادي چې کله د بانک پر رکن هیواد د او غواړي چې د ترقياتي نوعيت سامان واخلي نو اسلامي ترقياتي بانک چې دهغه غوښتنه په پام کې ونيسي او دهغه آډر او فرمائش تر لاسه کړي نو بيا هغه سامان له بازار څخه اخلي او بيا يې پر رکن هیواد باندې پلوري.

طريقه يې داده چې بانک د دغه مقصد لپاره يوه معاهده کوي، پدغه معاهده کې له بانک څخه پرته رکن هیواد (اخيستونکي) او په همدغه رکن هیواد کې د بانک له لوري څخه ټاکل سوي يو وکیل هم وي، چې د دې لپاره متعين سوي وي چې بانک يې د دې لپاره خپل وکیل ګرځوي چې سامان واخلي او بيا پر هغه باندې قبضه وکړي او وروسته يې پر رکن هیواد باندې دهغه نرخ له مخي وپلوري کوم نرخ چې بانک ټاکلی وي، او په عمومي ډول پدغه نرخ کې بانک خپله ګټه هم شاملوي، کوم نرخ چې هغه دخپل وکیل په مرسته د معاهدې سره سم سپلائي تر زيعني برابر ونکي ته ورکړي دی، او په عمومي ډول د بهرني سوداګري په معاهدو کې د بانک له لوري څخه متعين سوي وکیل د ثمن د ادا کولو ضامن دی.

آيا بانک د اکولا ي سې چې د دغه طريقې له مخي بيع مرابحه وکړي؟

جواب: د بيع مرابحي کومه طريقه چې په پوښتنه کې ذکر سویده هغه شرعاً جواز نه لري

ځکه چې په دغه صورت کې بېع بعد القبض راځي، او پرمېع باندي د بانک وکیل قبضه تر سره کوي کوم چې بانک هغه لږه دمشتري په ښارکي خپل وکیل جوړ کړیدی، او پدغه کې هم شرعاً څه حرج نسته چې د بانک وکیل دمشتري له لوري څخه هم د ثمن داد اګولو کفیل جوړسي، او د ایګریمنټ او وعدې پرمهال د اټاکل کیري چې د عقد بېع له انعقاد څخه مخکي هغه بېع نه ګڼل کیري بلکه د بېع وعده ګڼل کیري، او پردواړولو وروباندي قضاء د لازمه ده چې هغه وعده به پوره کوي، لکه د دوه می پوښتنی په جواب کې چې په تفصیلي ډول یادونه وسوه - او پاته سوه دا خبره چې بانک چې په کوم نرخ سره هغه سامان اخیستی دی نو پر هغه باندي یې د معلومي ګټې په اضافه کولو سره پرمشتري باندي پلوري او ثمن له یوې معلومي مودې څخه وروسته تر لاسه کوي نو شرعاً وړېکښی څه حرج نه سته، د زیاترو فقهاوو په آند د ډول عقد روادی -

امام ترمذي فرمایي چې:

(وقد فسر بعض اهل العلم - قالوا: بیعتین فی بیعة ان یقول: ابيعك هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسیة بعشرين، ولا يفارقه احد البيعتين فاذا فارقه على احدهما فلا باس اذا كانت العقد على احدهما) (جامع ترمذي: ج: ۴ ص: ۵۳۳، باب ما جاء فی النهی عن بیعتین فی بیعة، حدیث نمبر: ۱۲۳۱)

امام عبدالرزاق په مصنف عبدالرزاق کې له امام زهري، طاؤس، اوسعید بن مسیب څخه نقل کوي هغوی فرمایي چې:

(لاباس بان یقول: ابيعك هذا الثوب بعشرة الى شهر، او بعشرين الى شهرين، فباعه على احدهما قبل ان يفارقه فلا باس به، وهكذا عن قتادة) (مصنف عبدالرزاق: ج: ۸ ص: ۱۳۶)

امام محمد بن حسن شیباني فرمایي چې:

(قال ابو حنيفة في الرجل يكون على الرجل مائة دينار الى اجل، فاذا حلت قال له الذي عليه الدين،

یعنی سلعة يكون ثمنها مائة دينار نقداً، بمائة وخمسين الى اجل، ان هذا جائز، لانها لم يشترط شيئاً ولم يذكر امرأ يفسد به الشراء) -

(كتاب الحجة على اهل المدينة: ج: ۲ ص: ۶۹۴، باب ما يجوز في الدين وما لا يجوز فيه)

د نامسلمان نړيوال بانکونو څخه چي کوم سود

ترلاسه کيږي دهغه کارول

د علماوو او د بانک د ماهرينو په رپورټ کي غور او فکر

پوښتنه: په ۱۰ ربيع الاول ۱۳۹۹ هـ کي په جده کي داسلامي ترقياتي بانک غونډه ترسره سوه، ددغه غونډي هدف دا وو چي اسلامي ترقياتي بانک چي کوم رقم د نامسلمانو هيوادونو په نړيوالو بانکونو کي ذخيره کوي او بيا سودورباندي ترلاسه کوي، نو پدې هکله شرعاً بايد چي غوروسي -

نودنامتو علماوو په رپورټ کي چي کوم وړانديزونه وړاندي سوي وه دهغوپه رڼاکي د بانک محافظي اونگراني کوميتي د اپريکړه وکړه چي کوم سودله نړيوال بانک څخه ترلاسه کيږي دهغه پنځوس فيصده به د اسپيشل فنډيعني ځانگړي صندوق په توگه ساتل کيږي، دغه ځانگړي صندوق يا اسپيشل فنډ دهغو امانتونو پنځوس فيصدي کوم چي په نړيوال مارکيټ کي دکار کوونکو بانکونو په ښاخونو کي ذخيره سويدي، او د اسپيشل فنډ مقصد دادی چي په بانک کي د امانت په توگه د ذخيره سوي کرنسي په نرخ کي د جگيدلو او غورځيدلو په نتيجه کي چي د بانک په پانگه اوسرمایه کي کوم زیان او خساره راځي، دهغه د تلافی لپاره دغه ځانگړي صندوق خاص دی -

او د اپريکړه يي هم وکړه چي هغه نور پنځوس فيصده به د "معونة خاصة" لپاره ځانگړي کيږي. دنگراني کوميتي د پريکړي په نتيجه کي به معونة خاصة ددغو اغراضو لپاره صرف کيږي:

۱: درکن هیواد اقتصادي، مالي، اوبانکي سرگرمیو دمعتدل ساتلو لپاره په تربیت او څېړنو کې به هغه د شرعي احکامو سره سم صرف کيږي، د دغه هدف د لاس ته راوړلو لپاره په ۱۴۰۱هـ (۱۹۸۱ء) کې د جدي د "المعهد الاسلامي للبحوث والتدريب" بنیاد کېښودل سو، اوس مهال نوموړې اداره د تربیت او څېړنو په میدان کې خپله فريضة سرته رسوي.

(۲) د ناڅاپي حوادثو او آفتونو په صورت کې به رکن هیوادونو او اسلامي ټولنو ته د کومک پېلول د سامان او مناسبو خدماتو په شکل کې له معونه خاصه څخه رقم ورکول کيږي.

(۳) داسلامي مسائلو د تائید او د هغود پلي کولو لپاره به رکن هیواد ته له همدغه معونه خاصه څخه امداد ورکول کيږي.

(۴) رکن هیواد ته به فني امداد هم له همدغه معونه خاصه څخه ورکول کيږي. اوس پوښتنه داده چې کوم سودله نړیوالو بانکونو څخه ترلاسه کيږي او بیا د یادسوي تفصیل سره سم په اسپیشل فنډیا په معونه خاصه کې اېښودل کیدلای او گټه څنې اخیستل کیدلای سي؟

جواب: په دې هکله چې علماو په ۱۱ - ۲ - ۱۳۹۹هـ کې غونډه ترسره کړه او متفقه سفارشات یې وړاندې کړه نوموړې هم د هغو سفارشاتو سره په اتفاق داوینا کوو چې د دغو بانکونو سود هم عین ریاده، او د جمهورو وفاق او و صحیح او مختار قول همدادی چې سود حرام دی که څه هم له حربي څخه واخیستل سي، له همدې امله یو مسلمان دانسي کولای چې سود ترلاسه کړي او بیا یې په خپلو ذاتي کارونو کې مصرف کړي.

خو بل لور ته مونږ د اهرم وینو چې داوسنیو حالاتو له امله د امناسبه نده چې د نامسلمانو هیوادونو په بانکونو کې دی د سودیوه فراخه اندازه رقم پریښودل سي، له همدې امله له هغه څخه د ځان ساتلو لپاره علماو د اصورت را ایستلی دی چې لومړی خودی بانک پوره هڅه وکړي چې څومره ژر ممکن وي په یوډول له دې خبرې څخه خلاصون ترلاسه کړي چې په سودي بانکونو کې خپل رقم ذخیره کړي، خو تر څو پورې چې دا عمل نه وي مکمل

سوی نو تر هغو پوري به د سود رقم په يو ځانگړی اکاؤنټ کې ساتي، او وروسته ته دي يې پرفقيرانو او غريبانو باندې ویشي.

اوپاته سوه دا خبره چې د سود نيمه برخه به د اسپيشل فنډ لپاره ځانگړی کيږي نو زما په آند دغه صورت شرعاً جواز نلري، ځکه چې اسپيشل فنډ د بانک د ټولو اثاثاتو يوو برخه وي او ځينی مهال په هنگامي او پيړني ډول د پانگې په نرخ کې د کمي له امله چې بانک ته کوم زیان رسيږي نو د هغه تلافی له اسپيشل فنډ څخه کيږي، او مخکې یادونه وسوه چې د بانک له سود څخه په هيڅ حالت کې هم گټه اخيستل جواز نلري.

نو ځکه اسلامي بانک ته د اپکارده چې سود يواځی د معونه خاصه لپاره ځانگړی کړي.

## د "ليټر آف کريډيټ" پرويشلو باندې د بانک

### اجرت يا کميشن اخيستل

پوښتنه: کوم خلک چې له بهر څخه مال راغواړي هغوی په يو بانک کې ايل سی خلاصوی، چې په نتيجه کې يې بانک د هغه لپاره "ليټر آف کريډيټ" يعنې باور ليک ویشي په کوم کې چې بانک د هغه کس ضمانت اخلي او پر ضمانت باندې معاوضه تر لاسه کوي اوس پوښتنه داده چې بانک د ډول معاوضه تر لاسه کولای سي او که نه؟

جواب: پردغه موضوع باندې مادې اکثر رفیق مصري د وړاندیزونو جاج و اخيستی، خو د دغه مسئلې په هکله زما جواب هغه دی کوم چې د ماسروس چارج په مسئله کې عرض کړی، او خلاصه يې داده چې پر کفالت يا ضمانت باندې اجرت اخيستل حرام دی، زما د علم سره هيڅ يوفقيېه هم د هغه جواز نه دی ورکړی، وجهه يې هم داده چې د ايو داسي اجرت دی چې د يو مال يا د يو عمل په عوض کې نه دی، بله وجهه يې داده چې په اسلامي فقهه کې کفالت عقد تبرع گڼل کيږي او عقد معاوضه نه گڼل کيږي.



اودایوه داسي واضحه خبره ده چي دلیل ته هم اړتیا نه لري -

البته دومره خبره ضرورسته چي دکفیل لپاره خوږنفس کفالت باندي اجرت اخیستل جواز نه لري خو کچیري کفیل پرکفالت باندي څه عمل هم وکړي، لکه په دې هکله لیکل ویل وکړي، یانور دفتری کارونه ترسره کړي، یا په دې هکله دمضمون له (دچالپاره چي ضمانت اخیستل سوی وي) اومضمون عنه (دچاله لوري څخه چي ضمانت اخیستل سوی وي) سره په ذاتي ډول دلیک په مرسته رابطه ساتي، نو دضروري نه ده چي داډول دفتری کارونه دی تبرعات ترسره سي، بلکه کفیل دا کولای سي چي دغو ټولو کارونو دسرتو رسولوپه نتیجه کي له مکفول له یامکفول عنه څخه داجرت غوښتنه وکړي -

نن صباچي بانک دچا ضمانت اخلي نو هغه یواځي دژبي ضمانت نه وي بلکه دهغه لپاره زیات شمیر دفتری کارونو ته اړتیا وي، لکه خط او کتابت، اسناد ترلاسه کول، رقم ترلاسه کول، وروسته هغه لیرل اوداسي نور، دنوموړو کارونو لپاره کارکوونکو، دفتر، ودانۍ اونورو د اړتیا وړ شيانوته اړتیا پېښېږي، نو بانک چي دا ټول کارونه سرته رسوي پر هغه باندي دنده واجبه چي په مفت ډول به یې سرته رسوي بلکه هغه دا کولای سي چي له خپلو گیراکانو څخه دمناسب اجرت غوښتنه وکړي، البته پرنفس ضمانت باندي اجرت نه سي اخیستلای - او بانک دبائع اومشتري ترمینځ واسطه هم جوړېږي اوددلال یا وکیل په حیث زیات شمیر کارونه کوي، اوشرعاً پردلالي اووکالت باندي اجرت اخیستل جواز لري -

له همدې امله دنوموړو کارونو دسرتو رسولوپه نتیجه کي بانک داجرت غوښتنه کولای سي نو بانک دا کولای سي چي له گیراک څخه ددوه ډوله اجرت غوښتنه وکړي:

(۱) د"لیتر آف کریډیټ" پرویشلو باندي چي بانک کوم دفتری کارونه سرته رسوي پر هغو

باندي د اجرت غوښتنه کولای سي -

(۲) پروکالت یا دلالي باندي د اجرت غوښتنه کولای سي -

البته د اضروړی ده چي اجرت به دنوموړو کارونوله اجرت مثل څخه زیات نه وي، ځکه چي که چيري زیات وي نوبیا پر نفس ضمان باندي د اجرت تر لاسه کولو یوه حيله گرزي لکه څنگه چي د لومړۍ پوښتنی په جواب کي په تفصیلی ډول یادونه وسوه -

په هر صورت کله چي بانک نوموړي دوه ډوله صورتونه تر لاسه کولای سي نو پر نفس ضمان باندي د اجرت اخیستلو هیڅ گنجائش نه سته -

اود د اکثر رفیق مصري د اوراندیز چی پخوا به یواځي د تبرع او احسان له مخی یوکس د بل کس ضمانت اخیستی خواوس مهال دغه یوه منظمه پیښه جوړه سوې ده، له همدې امله په دغو حالاتو کي پر نفس ضمانت باندي اجرت اخیستل پکار ده چي رواسي -

خومونږ د ځینو عواملو له امله دنوموړي وړاندیز سره هیڅ ډول اتفاق نه سوکولای:

لومړئ دا چي که چيري له پیل څخه دا ومنل سي چي که چيري یوکس په انفرادي ډول یو عمل کوي او پر هغه باندي اجرت اخیستل روانه وي او وروسته بیا هغه عمل یوه منظمه پیښه جوړه سي نو پر هغه باندي اجرت اخیستل روا گرزي، که چيري مونږ دغه دلیل صحیح تسلیم کړو نو پر اساس به یې داهم ویل کيږي چي پخوا به پور د تبرع له مخي ورکول کیدی، خواوس مهال داسي څوک موجودیت نه لري چي تبرعاً پور ورکړي، او د پور ورکولو معامله یوه پیښه گرزیدلې ده او د دغه عمل لپاره بانکونه رامینځته سوي دي، نو په کار ده چي پر نفس پور ورکولو باندي د اجرت غوښتنه رواسي -

اوبسکاره خبره ده چې دپورپه معامله کي دنوموړي دليل په منلو سره هېچاهم داوینانه ده کړې چې پرپورباندې داجرت غوښتنه کول رواده، نودضمنانت په معامله کي هم دادليل نه منل کيږي. اوپاته سوه دامام، موزن، معلم اوداسي نوروداجرت مسئله نوهغه یوه مجتهدفیه مسئله ده، زیات شمیرفقهاء لکه امام شافعی اوداسي نورفقهاء له پیل څخه هغه روابولې، اوپر جوازباندې یې په ځینو احادیثو سره استدلال کړیدی، اوکله چې اړتیا زیاته سوه اومتبرعین پاته نسوه نودضرورت پر اساس حنفیانوهم هغه ته جوازورکړي. خودضمنانت داجرت مسئله مجتهدفیه مسئله نه ده (بلکه متفقہ مسئله ده) نوځکه دا صحیح نه ده چې دضمنانت داجرت مسئله دطاعت داجرت پرمسئله باندې قیاس سي اوپاته سوه داخبره چې یوڅوک په اجرت باندې ددې لپاره درول چې لرگی پرېکړي او یا بېنکار وکړي نودا اصلاً جواز نه لري، اولرگی اوبسکارسوی حیوان دهغه چا ملکیت گنل کيږي کوم چې یې هغه بل کس په اجرت باندې درولی وي، داجیر (مزدور) ملکیت نه گنل کيږي، اوپه دې کي هیڅ ډول فرق نسته چې هغه (کوم چې بل لره په اجرت دروي) فردوی یا تجارتي کمپنۍ وي.

(۲) په هر صورت دامعلومه سوه چې بانک له خپل گیراک څخه دوه ډوله اجرت

اخیستلای سي. یوپر هغودفتری کارونو باندې کوم چې یې بانک سرته رسوي، اوبل پروکالت باندې.

له همدې امله ددغودواړواجر تونودمقدار تعین بانک ته پریښوول سوی دی، اوبانک دا کولای سي چې دنوموړودواړکارونو اجرت دومره اندازه وټاکي چې داوسني وخت د عرف سره سم اودهغو خدماتو لپاره کافي اوبس وي کوم خدمات چې بانک سرته رسولی وي. واللہ اعلم.

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## پرمروجو موزو باندي د مسح مسئله

### استفتاء

علماء کرام د دې مسئلې په هکله څه فرمایي چي پرکومو موزو باندي مسح

کول صحيح ده؟

الف..... د څرمني پرموزو باندي مسح کول تقريباً د ټولو علماوو په آند رواده.

البته د وړيو، ليلون او داسي نوروشيانو پر موزو باندي د مسح د جواز په هکله اختلاف

موجود دی، زياتره فقهاء د وړيو پرموزو باندي د مسح د جواز لپاره يو خوشرطونه لري.

خو د نن وخت يو مشهور کس د فکر او بصيرت څښتن فرمایي چي پرهرډول موزو

باندي د کوم قيد او بنديز څخه پرته مسح صحيح ده.

ب..... فقهاء کرامو چي د موزو د مسح د جواز په حقله کوم شرطونه بيانکړي دي

په هغه اړه مشهور مفکر فرمایي چي:-

”ما د خپل امکاني حد سره سم دا هڅه وکړه چي د نوموړو شرطونو ماخذ ولټوم خو په

سنت کي کوم داسي شئ ترسترگو نه سو.“

”د سنت څخه چي کومه خبره ثابتېږي هغه داده چي نبي اکرم ﷺ پر جرايو او خپليو

باندي مسح فرمايلي ده.“ د نسائي شريف څخه پرته په کتب سنن کي او په مسند

احمد کي د مغیره ابن شعبه روايت موجود دی چي نبي اکرم ﷺ اودس وفرمايه او

(مسح على الجوربين والنعلين) يعني پر جرايو او خپليو به يې مسح وفرمايل. د ابو داود

دا بيان دی چي حضرت علي رض، عبد الله بن مسعود رض، براء بن عازب رض، انس بن مالك رض، ابو

امامه رض، سهيل بن سعد رض، او عمر بن حريث رض ټولو پر جرايو باندي مسح فرمايلي ده.

مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره دروځمن

دغه رنگه د حضرت عمر<sup>رض</sup> او حضرت عباس<sup>رض</sup> څخه هم دا ډول فعل مروي دی بلکه بیهقي<sup>رح</sup> د ابن عباس<sup>رض</sup> او انس بن مالک<sup>رض</sup> څخه او طحاوي<sup>رح</sup> د اویس بن اوس<sup>رض</sup> څخه روایت نقل کړی دی چې نبی اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> یواځې پر خپلیو باندي مسح وفرمایل. او د جرابو یادونه نه سته، او دارنگه عمل د حضرت علي<sup>رض</sup> څخه هم منقول دی.

ددغو مختلفو روایتونو څخه دا معلومه سوه چې یواځې پر جرابو باندي او د جرابو سره سره پر خپلیو باندي مسح کول دا ډول رواده لکه څرنگه چې د څرمني پرموزو باندي رواده. په نوموړو روایاتو کې چیري هم دا نه ترسترگو کېږي چې نبی اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> دي د هغو شرطونو څخه یو شرط هم بیان کړی وي کوم شرطونه چې فقهاوو وړاندي کړي دي او نه هم چیري دا یادونه سته چې پر کومو جرابو باندي چې نبی اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> مسح فرمایلي ده یا صحابه کرامو مسح فرمایلي ده هغه جرابي د کوم شي څخه جوړي سوي وې. له همدې امله زه اړیم چې دا ووايم چې د فقهاوو وړاندي سوو شرطونو هیڅ ډول ماخذ نه سته او څرنگه چې فقهاء شارع نه گڼل کېږي نو که ددوی شرطونه عملي نه سي په کارده چې په نتیجه کې یې گناه هم نه وي.

د نوموړي څېړني خلاصه داده چې پر هر ډول موزو باندي په اطمینان سره مسح ترسره کیدلای سي، هغه که د وړیو وي، که د لیلون وي، که د څرمني وي یا د کوم بل څه وي، او که چیري پر پښه باندي ټوکر (کپړه) وپوښل سي او مسح وسي نو هم جواز لري. ددغه مفکر څخه پرته علامه ابن تیمیة<sup>رح</sup> هم د خپلو فتواوو د کتاب په دوهم ټوک کې دا ډول فتوا ورکړې ده، او د حافظ ابن قیم<sup>رح</sup> او د علامه ابن حزم<sup>رح</sup> مسلك هم په دې ډول دی، چې د هر ډول قید او بندیز څخه پرته پر هر ډول موزو باندي مسح کیدلای سي.

په پای کي مستدعي یم چي تاسو د مصروفیت سره سره دغه دینی مسئله هواره کړئ  
فتوی باید چي مدلل او مفصله وي.

ستاسو فتوی ته انتظار باسیم ددې لپاره چي ستونزه پای ته ورسېږي او صحیح لاره  
واضحه سي.

جواب ته سترگی په لار

محمد طاهر غوري معرفت مدرسه

تعلیم النساء چشتیاء، ضلع بهاو لنگر.



## الجواب بالله التوفيق

د وړيو، ليلون يا داسي بل څه څخه جوړي سوي کومي موزې چي نن صبا مروجي دي پر هغو باندي مسح کول په ائمه مجتهدينو کي د هيچا په آند هم جواز نه لري. ستاسو دا خيال بالکل ناسم دی چي په دې هکله د فقهاوو ترمينځ هيڅ اختلاف نه سته. بلکه ټول ائمه مجتهدين پردې خبره متفق دي چي پر دازنگه باريکو موزو باندي مسح کول نه دي روا، علامه کاساني فرمايي:-

( فان كانا رقيقين يشفان الماء لايجوز المسح عليهما با لاجماع ) - ( بدائع الصنائع ج: ۱ ص: ۱۰۰ )  
او علامه ابن نجيم ليکي:-

( ولايجوز المسح على الجورب الرقيق من غزل او شعر بلا خلاف، ولو كان ثخيناً يمشى معه فرسخاً فصاعداً فعلى الخلاف )  
( البحر الرائق ج: ۱ ص: ۱۹۲ )

ددې څخه دا معلومه سوه چي په کومو موزو کي د ” تخينين ” شرطونه موجوديت نه لري، يعني په هغوی کي اوبه ننوځي، يا د بل شي د تړلو څخه پرته هغوی پرځای نه پاته کيږي، يا په هغوی کي تريوه فرسخ پوري تگ بې له خپليو ممکن وي، پر هغو موزو باندي مسح د هيڅ يو مجتهد په مذهب کي نه ده روا، او په کومو موزو کي چي نوموړي درې واړه شرطونه موجود وي د هغه د مسح د جواز او نه جواز په هکله اختلاف موجود دی.

محترم سيد ابو الاعلی مودودي صاحب په زيات شمير مسئلو کي د جمهور امت څخه بيله لاره خپله کړې ده، او دغه مسئله هم داسي ده په کومه کي چي هغه د جمهورو فقهاوو سره په مخالفت کولو سره سخته تيروتنه کړې ده، ده چي کوم دلايل ذکر کړي دي د هغه څخه دا معلومېږي چي ده هڅه نه ده کړې چي د نوموړي مسئلې په حقيقت سره څان وپوهوي.

ستاسو د ډاډ لپاره د مسئلې حقیقت په لنډ ډول وړاندې کيږي -

خبره داده چې قرآن شریف چې په سورت مائده کې د اوداسه کومه طریقه بیان کړې ده په هغه کې په پوره وضاحت سره د پښو د پریمنځلو حکم ورکول سوی دی، نه د مسح کولو حکم - نو د قرآن شریف د آیت تقاضا داده چې د اوداسه پرمهال همیشه پښې پریمنځل سي، او په هیڅ صورت کې مسح نه سي روا، آن تردې چې د څرمني پرموزو باندې هم مسح نه سي روا، خو د څرمني پرموزو باندې چې د مسح کومه اجازه د امت په اجماع سره ورکول سوې ده، هغه د دې امله چې پر دا رنگه موزو باندې مسح کول او د هغه اجازه ورکول د نبی اکرم ﷺ څخه په داسې تواتر سره ثابته ده دکوم څخه چې انکار ممکن نه دی -

که چیرې د "مسح علی الخفین" د جواز لپاره یواځې دوه او درې حدیثونه موجود وای نو پر اساس به یې د قرآن شریف په یاد سوي او واضح حکم کې هیڅ ډول تقیید صحیح نه وای، ولې چې په اخبار آحاد سره پر قرآن شریف باندې زیاتوالی یا د هغه نسخ او یا هم تقیید نه دی روا. خو څرنگه چې د "مسح علی الخفین" احادیث معناً متواتر دي، له همدې امله د دغو متواترو احادیثو په رڼا کې ټول امت پردې خبره باندې اجماع کړې ده چې د قرآن شریف په آیت کې د پښو د پریمنځلو حکم د هغه صورت سره خاص دی کله چې "خفین" (یعنې د څرمني موزې) نه وي په پښو سوي، دغه رنگه امام ابو حنیفه فرمایي: -

(ما قلت بالمسح حتی جاءنی فیه مثل ضوء النهار) - (البحر الرائق: ج ۱: ص ۱۷۳)

دغه رنگه د "مسح علی الخفین" حکم "۸۰" صحابه کرامو روایت کړی دی - حافظ

ابن حجر په فتح الباري کې لیکي: -

(وقد صرح جمع من الحفاظ بان المسح علی الخفین متواتر و جمع بعضهم رواه

فجاوزوا الثمانين منهم العشرة)

(نيل الاوطار: ج: ۱ ص: ۱۷۶)

او امام حسن بصري فرمايې:-

(ادركت سبعين بدرية من الصحابة كلهم كانوا يرون المسح على الخفين)

(تلخيص الجيد: ج: ۱ ص: ۱۵۸. و بدائع الصنائع: ج: ۱ ص: ۷)

که چيري د "مسح على الخفين" حکم داډول په تواتر او استفاضه سره ثابت نه وای نو د قرآن کریم د واضح حکم تخصیص او تقیید به ممکن نه وای، امام ابو یوسف فرمایې:-  
(انما يجوز نسخ القرآن بالسنة اذا وردت كورود المسح على الخفين في الاستفاضة)  
(احکام القرآن للجصاص: ج: ۲ ص: ۲۵۰)

"په نبوي ﷺ سنت سره د قرآن یو حکم منسوخ کول هغه مهال کیدلای سي کله چي هغه سنت په داسي تواتر سره ثابت وي لکه څرنگه چي "مسح على الخفين" ثابته ده".  
لنډه دا چي د اوداسه پر مهال د پښو د پریمنځلو قرآني حکم داسي نه دی چي هغه د دوو درو روایتونو پر اساس د یو خاص حالت سره مخصوص کړل سي، بلکه د هغه لپاره داسي تواتر په کار دی لکه څنگه چي د مسح على الخفين احادیثو ته حاصل دی.  
اوس د "خفين" په هکله دارنگه تواتر موجود دی چي نبي اکرم ﷺ پر هغه باندي خپله هم مسح فرمایلي ده او نورو ته یې هم د مسح اجازه ورکړې ده، خود خفين څخه پرته د بل شي د مسح په هکله دارنگه تواتر موجودیت نه لري.

او خفين په عربي ژبه کي یواځي د څرمني موزو ته ويل کيږي، د ټوکر (کپړې) موزو ته خفين نه ويل کيږي، له همدې امله نوموړې اجازه یواځي د څرمني د موزو سره تخصیص لري، او د نورو موزو په صورت کي به د قرآن اصلي حکم يعني د پښو پریمنځل عملي کيږي.

هو! که چيري د ټوکر موزې دومره څانت ولري چي د خپلو خصوصیاتو او اوصافو له امله د څرمني د موزو سره مساوات پیدا کړي، يعني هغه ته اوبه نه ننوزي، او نه هم د بل

شي ترلو ته اړتيا لري، او په هغه کي تريوه يادوو ميلو پوري تگ ممکن وي، نو د دغه رنگه موزو په هکله د فقهاوو ترمينځ اختلاف موجود دی.

ځيني فقهاء دا وايي چي نوموړي موزې د څرمني د موزو په معنا کي راغلې او مسح ورباندې روا ده، خو ځيني بيا دا وايي چي مسح يواځي د څرمني د موزو لپاره په تواتر سره ثابت ده، له همدې امله پردغو موزو باندې مسح نه ده روا.

گواکي موزې درې ډوله سوې:-

۱: د څرمني موزې کومو ته چي خفين ويل کيږي، او پردارنگه موزو باندې په اجماع سره مسح روا ده.

۲: هغه باريکي او نرمي موزې چي نه د څرمني وي او نه هم د څرمنياوصاف ورپکښي وي لکه نن صبا د وړيو، ليلون او داسي نوزوشيانو موزې. په دې هکله اجماع داده چي مسح نه ده روا، ولي چي پردغو موزو باندې مسح په داسي دلايلو سره نه ده ثابت سوې چي پراساس يې د پښو د پريمنځلو قرآني حکم پريښوول سي.

۳: هغه موزې چي د څرمني نه وي، خو د څانگت او سختوالي له امله د څرمني اوصاف ورپکښي وي، پردغه رنگه موزو باندې د مسح په جواز کي د فقهاوو ترمينځ اختلاف موجود دی.

لنډه دا چي کومي موزې چي د څرمني په شان نه وي، پر هغو باندې د مسح په نه رواوالي کي د امت د مجتهدينو ترمينځ هيڅ ډول اختلاف نه سته، هغه له دې امله چي د پښو د پريمنځلو قرآني حکم تر هغو پوري نه سي پريښوول کيدلای ترڅو پوري چي د مسح علی الخفين د تواتر په شان تواتر نه وي ثابت سوې.

نوفقهاء کراموچی کوم شرطونه لگولي دي هغه یې دخانه نه دي لگولي، بلکه په موزو کي یې د خرمني د اوصافو د تحقق لپاره لگولي دي، او په دې هکله هم اختلاف سته چي د نوموړو شرطونو د تحقق څخه وروسته پر هغه باندی مسیح رواده او که نه؟

د مسئلې د حقیقت د وضاحت څخه وروسته دې ته باید پام وسي چي هغه روایات په کومو کي چي پر جرابو باندی د مسیح یادونه سوې ده هغه ټول درې روایتونه دي، یو د حضرت بلال <sup>رض</sup> څخه مروی دی، دوهم د حضرت ابو موسیٰ اشعري <sup>رض</sup> څخه مروی دی، او دریم د حضرت مغیره بن شعبه <sup>رض</sup> څخه مروی دی، د حضرت بلال حدیث په معجم صغیر للطبرانی کي دی، د ابو موسیٰ اشعري حدیث په ابن ماجه او بیهقي کي دی، خو حافظ زیلعی د دواړو روایتونو په هکله دا ثابته کړې ده چي دغه دواړه روایتونه سنداً ضعیف دي. (نصب الراية: ج: ۱ ص: ۱۸۳ او ۱۸۴)

او د حضرت ابو موسیٰ اشعري <sup>رض</sup> د حدیث په هکله امام ابو داود هم لیکلي دي چي: (ليس بالمتصل ولا بالقوى)

د همدې امله نوموړي دواړه روایتونه د بحث څخه وتلي دي.

او پا ته سو یو د حضرت مغیره بن شعبه <sup>رض</sup> حدیث، هغه ته که څه هم امام ترمذي "حسن صحیح" ویلي دي، خو نورو جلیل القدر محدثونو بیا د امام ترمذي پر دغه وینا باندی په سخت ډول تنقید کړی دی، امام ابو داود دغه حدیث روایت کوي او لیکي: (وكان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث لان المعروف عن المغيرة ان

النبي ﷺ مسح على الخفين) (بذل المجهود: ج: ۱ ص: ۹۶)

امام نسائي په السنن الكبرى کي لیکي: (لا نعلم احدا تابع انه ابا قيس على هذه الرواية، والصحيح عن المغيرة انه عليه السلام مسح على الخفين).

(لا نعلم احدا تابع انه ابا قيس على هذه الرواية، والصحيح عن المغيرة انه عليه السلام مسح على الخفين).

(نصب الراية: ج: ۱ ص: ۱۸۳)

د دغه تائيد نه کوی، البته د حضرت مغیره <sup>رض</sup> څخه صحیح روایت د مسخ علی الخفین دی. د دې څخه پرته امام مسلم، امام بیهقي، سفیان ثوري، امام احمد، یحی بن معین علی بن المديني، او نورو محدثینو د ابو قیس او هزیل بن شجیل د ضعف پر اساس نوموړی روایت ضعیف گڼلی دی، او د صحیح مسلم شارح علامه نووي لیکي:-

(کل واحد من هؤلاء لو انفرد قدم علی الترمذی، مع ان الجرح مقدم علی التعديل، و اتفق الحفاظ علی تضعیفه، و لا یقبل قول الترمذی انه حسن صحیح) (نصب الراية بحواله بالا)

”کومو حضراتو چې نوموړی حدیث ضعیف گڼلی دی که چیرې دهغوی څخه په ځانگړې او انفرادي توگه یو هم وي نو بیا به هم پر امام ترمذي باندي مقدم وي، د دې څخه پرته قاعده داده چې جرح پر تعدیل باندي مخکي وي، او حفاظ حدیث د دغه حدیث پر تضعیف باندي متفق دي، له همدې امله د امام ترمذي دغه وینا د منلو وړ نه ده چې ”حسن صحیح“

دغه د نوموړي حدیث اسنادي ارزښت وو کوم چې مودودي صاحب د دلیل په توگه وړاندي کړی دی، تاسو ولیدل چې لومړئ خو د زیاترو حفاظ حدیث په آند نوموړی حدیث ضعیف دی او د استدلال وړ نه دی.

دوهم دا چې بالفرض که څه هم د امام ترمذي د وینا سره سم نوموړی حدیث صحیح وگڼل سي بیا هم د احادیثو په پوره ذخیره کي دغه یواځنی روایت دی په کوم کي چې پر جرابو باندي د نبي اکرم <sup>صلی الله علیه و آله</sup> د مسخ یادونه شوې ده. اوس تاسو غورو کړئ چې د قرآن صریح حکم یواځي دهغه یوه روایت پر اساس څنگه پرېښوول سي، پر کوم روایت چې د حدیث امامانو په سخت ډول تنقید کړی دی، او تاسو ولیدل چې د مسخ علی الخفین حکم هغه مهال ثابت سوکله چې دهغه احادیث د تواتر حد ته ورسیدل، او امام ابو یوسف فرمایي چې که چیري د مسخ علی الخفین احادیث په دومره زیاته کچه نه وای نو قرآني



صریح حکم به نه پرېښوول کیدلای، خو د مسح علی الجورین احادیث متواتر خو پرېرډه د احادیثو په ټوله ذخیره کې یواځې درې روایتونه دي، دهغوی څخه دوه بالاتفاق ضعیف دي او یو یې د زیاترو محدثینو په آند ضعیف دی، او یواځې امام ترمذی یې صحیح بولي.

نو د دارنگه روایاتو پر اساس د قرآن کریم په یو حکم کې هیڅ ډول تخصیص یا تقيید نه سي راتللای، امام ابو بکر جصاص لیکي:-

(وا لاصل فيه انه قد ثبت ان مراد الآية الغسل على ما قدمنا، فلولم ترد الآثار المتواترة عن النبي ﷺ في المسح على الخفين لما اجزنا المسح..... ولما لم ترد الآثار في جواز المسح على الجورين في وزن ورودها في المسح على الخفين ابقينا حكم الغسل على مراد الآية).  
(احكام اقرآن للجصاص ج: ۲ ص: ۴۲۸)

”د مسئلې حقیقت دادی چې د آیت اصلي مراد د پښو پرېمنځل دي لکه مخکې چې یادونه وسوه، که چیرې د مسح علی الخفین په هکله د نبی اکرم ﷺ څخه متواتر حدیثونه ثابت نه وای نوموړې به کله هم مسح علی الخفین روانه وای گنېلې..... او څرنگه چې د جرابو د مسح په هکله په دومره وزني طریقې سره احادیث مروي نه دي لکه څومره چې د مسح علی الخفین په هکله مروي دي، نو ځکه هلته مونږ د قرآني آیت اصل مراد یعنې د پښو د پرېمنځلو حکم پرځای پرې ایښی دی.

اوس پوښتنه دا راولاړېږي چې د کومو صحابه کرامو<sup>رض</sup> څخه چې دا خبره منقول ده چې هغوی پر جرابو باندې مسح وفرمایل یا یې اجازه ورکړل نو د هغوی د دغه عمل لامل څه وو؟  
جواب یې دادی چې د صحابه کرامو<sup>رض</sup> په دغو آثارو کې چیرې هم دا صراحت نه سته چې

”جورين“ د ټوکر باريکي موزې وې، او ترڅو پوري چي دا ډول صراحت موجود سوی نه وي ترهغو پوري د نوموړو آثارو له امله د باريکو موزو د مسح جواز نه ثابتېږي. لکه څرنګه چي د اهل حديث نامتو عالم شمس الحق عظيم آبادي صاحب ليکي:-

(ان الجورب يتخذ من الاديَم و کذا من الصوف و کذا من القطن و يقال لكل من هذه انه جورب، و من المعلوم ان هذه الرخصة بهذا العموم لا تثبت الا بعد ان يثبت ان الجوربين الذين مسح عليهما النبي ﷺ کانا من صوف الخ) (عون المعبود: ج ۱ ص: ۶۲)

”يعني جرابي د څرمني هم وي، د وړيو هم وي، او د پنبې هم وي، او هر يوه ته جورب ويل کيږي، او پر هر ډول موزو باندې د مسح اجازه ترهغو پوري نه سی ثابتيدلای ترڅو پوري چي دا ثابته سوې نه وي چي نبي اکرم ﷺ د وړيو پر جرابو باندې مسح فرمايلي ده.“ بلکه دا ثابته سوې ده چي هغوی پرکومو جرابو باندې مسح فرمايلي ده هغه يا د څرمني وې او يا هم په سختوالي کي د څرمني د موزو په شان وې، او د څرمني د موزو صفات ورپکښی موجود وه، په مصنف ابن ابی شيبه کي روايت دی:-

(حدثنا هشيم قال اخبرنا يونس عن الحسن وشعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن انهما قالاً: يمسح على الجوربين اذا كانا صفيقين) (مصنف ابن ابی شيبه: ج ۱ ص: ۱۸۸)

”ثوب صفيق“ هغه ټوکر ته ويل کيږي چي په ښه ډول محکم او مضبوط وي.

وګورئ قاموس او مختار الصحاح او داسي نور.

حضرت حسن بصري<sup>ؒ</sup> او حضرت سعيد بن مسيب<sup>ؒ</sup> دواړه جليل القدر تابعين دي او هغوی د صحابه کرامو<sup>رض</sup> د عمل د ليدلو څخه وروسته دارنگه فتوی ورکړې ده. نو د دغو حضراتو د عمل او فتوی څخه دا خبره ثابتېږي چي کومي موزې د سختوالي پر

”جوربين“ د ټوکر باريکي موزې وې، او ترڅو پوري چې دا ډول صراحت موجود سوی نه وي ترهغو پوري د نوموړو آثارو له امله د باريکو موزو د مسح جواز نه ثابتېږي. لکه څرنګه چې د اهل حديث نامتو عالم شمس الحق عظيم آبادي صاحب ليکي:-

(ان الجورب يتخذ من الاديمن و كذا من الصوف و كذا من القطن و يقال لكل من هذه انه جورب، و من المعلوم ان هذه الرخصة بهذا العموم لا تثبت الا بعد ان يثبت ان الجوربين الذين مسح عليهما النبي ﷺ كانا من صوف الخ) (عون المعبود: ج ۱ ص: ۶۲)

”يعني جرابي د څرمني هم وي، د وړيو هم وي، او د پنبې هم وي، او هر يوه ته جورب ويل کيږي، او پر هر ډول موزو باندي د مسح اجازه ترهغو پوري نه سی ثابتيدلای ترڅو پوري چې دا ثابته سوې نه وي چې نبي اکرم ﷺ د وړيو پر جرابو باندي مسح فرمايلي ده.“ بلکه دا ثابته سوې ده چې هغوی پر کومو جرابو باندي مسح فرمايلي ده هغه يا د څرمني وې او يا هم په سختوالي کي د څرمني د موزو په شان وې، او د څرمني د موزو صفات ورپکښی موجود وه، په مصنف ابن ابی شيبه کي روايت دی:-

(حدثنا هشيم قال اخبرنا يونس عن الحسن وشعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب والحسن انهما قالاً: يمسح على الجوربين اذا كانا صفيقين) (مصنف ابن ابی شيبه: ج ۱ ص: ۱۸۸)

”ثوب صفيق“ هغه ټوکر ته ويل کيږي چې په بڼه ډول محکم او مضبوط وي. وګورئ قاموس او مختار الصحاح او داسي نور.

حضرت حسن بصري<sup>ؒ</sup> او حضرت سعيد بن مسيب<sup>ؒ</sup> دواړه جليل القدر تابعين دي او هغوی د صحابه کرامو د عمل دليدلو څخه وروسته دارنگه فتوی ورکړې ده. نو د دغو حضراتو د عمل او فتوی څخه دا خبره ثابتېږي چې کومي موزې د سختوالي پر

اساس د څرمني د اوصافو حامل وي، پر هغو باندي مسح روا ده، او د سختوالي د وضاحت لپاره مخکي درې شرطونه بيان سوه، چي له امله يې زياترو فقهاوو د نوموړو شرطونو حامي جرابي د "مسح على الخفين" د احاديثو د دلالت النص او د ياد سوو آثار صحابه<sup>رض</sup> پر اساس د "خفين" په حکم کي داخلي گڼلي دي، علامه ابن همام ليکي:-

(لا شك ان المسح على الخف على خلاف القياس، فلا يصلح الحاق غيره به، الا اذا كان بطريق الدلالة، وهو ان يكون في معناه، ومعناه السائر لمحل الفرض الذي هو بعدد متابعة المشي فيه في السفر وغيره) (فتح القدير ج: ۱ ص: ۱۰۹)

"په دې کي شک نه سته چي د مسح على الخفين مشروعيت خلاف قياس کار دی، له همدې امله د بل شي قياس کول پر هغه باندي صحيح نه دی، مگر نه هغه چي د دلالة النص د طريقې له مخي د خفين په معنا کي داخل وي، او د خفين معنا داسي موزې دي چي پښې يې په پوره ډول پټې کړي وي او په هغه کي د سفر پرمهال تگ ممکن وي".

نو فقهاوو چي د جرابو د مسح لپاره کوم شرائط ټاکلي دي، دهغه څخه په دې ډول تعبير کول چي په حديث کي د جرابو د مسح اجازه په مطلق ډول ورکول سوې ده، او فقهاوو د ځانه شرائط عائد کړي دي او مسح يې مقيد کړې ده، نو نوموړی تعبير په پوره ډول ناسم دی، بلکه خبره داده چي د اصولي اعتبار له مخي د مسح حکم تر هغو پوري نه سي ثابتيدلای ترڅو پوري چي احاديث متواتره موجود سوي نه وي، او د خفين په هکله احاديث متواتره چي له امله يې د مسح اجازه ورکول سوې ده، خود جوړبين په هکله کوم داسي حديث نه ترسترگو کيږي چي په متفق عليه ډول صحيح وي، له همدې امله د مسح اجازه نه ده ورکول سوې، مگر هغه جوړبين چي د خفين صفات ولري هغه د دلالة النص له مخي د خفين په حکم کي داخل گڼل کيږي.

او څرنگه چې د صحابه کرامو او تابعینو څخه پر دارنگه موزو باندي مسح ثابت ده نو ځکه زیاترو فقهاوو د مسح اجازه ورکړې ده، او د خفین اساسي صفات یې د یاد سوو درو شرطونو په مرسته بیان کړي دي، او پردغه باندي د ټولو مجتهدینو اجماع راغلي ده. او پاته سوه علامه ابن حزم یا علامه ابن تیمیه او علامه ابن قیم که څه هم د دوی مقام ډیر اوچت دی خو هغوی په زیات شمیر مسئلو کې د جمهور امت څخه بېله لاره خپله کړې ده، چې د مجموعي حیثیت له مخي امت هغه نه دي منلي، په خاص ډول د نوموړي مسئلې په هکله دوی د خپل مسلک لپاره هیڅ ډول دلیل نه لري. نو د ټول امت د فقهاوو محدثینو، او مجتهدینو په مقابل کې یواځې د دغو درو حضراتو نظر عملي کول او قرآني حکم پرېښوول یو سنگین جسارت دی، او ددې اجتهاد هیڅ ډول جواب نه سته "چی که چیري پرېښو باندي ټوکرو پوښل سي او بیا مسح ورباندي وسي نور واده".

دا د امت د ټولو فقهاوو، محدثینو او مجتهدینو په هکله الزام دی چې د دوی د قول او وینا لپاره ماخذ نه سته، او حال دادی چې د دوی دلایل مخکي ذکر سوه چې د انکار وړ نه وه. او بل پلو ته یې خپل اجتهاد دې اندازې ته رسولي دي چې پرته له کومي وجهي څخه پرېښو باندي ټوکرو پوښل سي او بیا پر هغه باندي مسح کیدلای سي، آیا ددغه لایعني حرکت له امله دېښود پرېمنځلو د قرآني حکم د پرېښولو لپاره هم یو ماخذ سته؟

تاسو چې د ابوالاعلیٰ مودودي کوم عبارت نقل کړی دی، په هغه کې چې څرنگه پر خپلیو باندي د مسح یادونه هم سته، نو په هکله به یې په لنډ ډول څه حقیقت وړاندي کړم. جوړبین که چیري سختوالی لري نو ځیني فقهاء پر هغه باندي د مسح قائل دي، خو پر خپلیو باندي مسح کول د هیڅ یو امام په مذهب کې هم جواز نه لري..

(لم يذهب احد من الائمة الى جواز المسح على النعلين) (معارف السنن ج: ۱ ص: ۲۴۷)

وجه يې داده چي د نبي اکرم ﷺ په هغه مهال کي پر خپليو باندي مسح کول ثابت دي کله چي به نبي اکرم ﷺ د پخوا څخه لا با وضو (په اوداسه) وو خو د نوي لمانځه لپاره به يې تازه اودس کاوه، نو په دغه حالت کي به يې د پښو د پريمنځلو پرځای يواځي پر خپليو باندي لومد لاس تيراوه.

په صحيح ابن خزيمة کي روايت دی:-

(عن عليّ انه دعا بكوز من ماء ثم توضأ وضوءاً خفيفاً ومسح على نعليه، ثم قال هكذا وضوء رسول الله للطاهر مالم يحدث) - ( صحيح ابن خزيمة: ج: ۱ ص ۱۰۰ باب ۱۵۴ حد ۳۰۰ )

د نوموړي وضاحت څخه وروسته د هغو رواياتو له مخي ”کوم روايات چي د خپليو د مسح په هکله راغلي دي“ يې اودسه کس پر خپليو باندي مسح نه سي کولای. له همدې امله دامت ټول مستند فقهاء او مجتهدين پردې خبره باندي متفق دي چي پر هغو موزو باندي مسح نه ده روا په کومو کي چي ياد سوي درې شرطونه نه وي او نه پر خپليو باندي مسح روا ده، او څرنگه چي اوس وخت د وړيو، ليلون او داسي نوروشيانو څخه جوړي سوي موزې رواج لري او هغه نرمي او باريکي وي او نوموړي اوصاف نه لري نوځکه په هيڅ وخت کي هم پردغو موزو باندي مسح نه ده روا، او څوک چي دارنگه عمل ترسره کوي نو د امام ابو حنيفه، امام شافعي، امام مالک، امام احمد بلکه د هيڅ يو مجتهد په آند د هغه اودس صحيح نه دی. واللّٰه سبحانه و تعالی اعلم بالصواب.

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنه

(بشکریه ما هنامه البلاغ، جمادی الاولی ۱۳۹۷هـ)



## د تاخیر رکن هغه مقدار څه دی

### چي له امله یې د سهو سجده واجیږي

پوښتنه:

په منية المصلّي كي ليكلي دي چي په لومړي ركعت او دريم

ركعت كي يواځي د كښينستلو له امله سجده سهو لازميږي او عبارت دا ډول دی:

(ويجب سجدة السهو بمجرد الجلوس)

او صاحب مفتاح الصلوة د يو تسبيح د اندازې د ناستي قيد لگولی دی، او شامي ليكلي دي چي يواځي ناسته د سهو لامل نه گڼل كيږي، يعني كه چيري څوك د جلسه استراحت په اندازه سهوا كښيني نو سجده سهو نه واجيږي، ولي چي دشافعيانو او حنفيانو تر مينځ د جلسه استراحت په سنيت او عدم سنيت كي اختلاف دی، نو څوك چي د جلسه استراحت په اندازه كښيني هغه سهواً سنت پريښوول، او سجده سهو د واجب په پريښوولو سره راځي نه د سنت په پريښوولو سره.

ماته خپله يو ځل داسي پيښه رامنځته سوه، نو ما د شامي نظر په راجح گڼلو سره عملي كړی، خو بيا هم د نوموړي مسئلې په هكله په پوره ډول اطمینان او ډاډ نه دی حاصل، نو غواړم چي په دی ځان پوهه كړم چي ستاسو تحقيق او څيړنه د نوموړي مسئلې په هكله څه ده؟

د مولانا اشرف علي له لوري څخه جواب

الجواب زه هم د پيري مودې څخه په تردد كي یم، مگر عمل پر دغه خبره دی چي

په يواځي ناسته سره سجده سهو كوم "لا لانه ترك السنة بل لان فيه التاخير في القيام"

## د تاخير رکن هغه مقدار څه دی

### چي له امله يې د سهو سجده واجبېږي

پوښتنه:

په منية المصلّي كي ليكلي دي چي په لومړي ركعت او دريم

ركعت كي يواځي د كښينستلو له امله سجده سهو لازميږي او عبارت دا ډول دی:

(ويجب سجدة السهو بمجرد الجلوس)

او صاحب مفتاح الصلوة د يو تسبيح د اندازې د ناستي قيد لگولی دی، او شامي ليكلي

دي چي يواځي ناسته د سهو لامل نه گڼل كيږي، يعني كه چيري څوك د جلسه استراحت

په اندازه سهوا كښيني نو سجده سهو نه واجبېږي، ولي چي د شافعيانو او حنفيانو ترمينځ د

جلسه استراحت په سنيت او عدم سنيت كي اختلاف دی، نو څوك چي د جلسه

استراحت په اندازه كښيني هغه سهواً سنت پريښوول، او سجده سهو د واجب په

پريښوولو سره راځي نه د سنت په پريښوولو سره.

ماته خپله يو ځل داسي پيښه رامنځته سوه، نو ما د شامي نظر په راجح گڼلو سره عملي

كړی، خو بيا هم د نوموړي مسئلې په هكله په پوره ډول اطمينان او ډاډه نه دی حاصل، نو

غواړم چي په دی ځان پوهه كړم چي ستاسو تحقيق او څيړنه د نوموړي مسئلې په هكله

څه ده؟

د مولانا اشرف علي له لوري څخه جواب

الجواب زه هم د ډيري مودې څخه په تردد كي یم، مگر عمل پر دغه خبره دی چي

په يواځي ناسته سره سجده سهو كوم "لا لانه ترك السنة بل لان فيه التاخير في القيام"

## د تاخير رکن هغه مقدار څه دی

### چي له امله يې د سهو سجده واجبيږي

پوښتنه:

په منية المصليٰ كي ليكلي دي چي په لومړي ركعت او دريم

ركعت كي يواځي د كبښستلو له امله سجده سهو لازميږي او عبارت دا ډول دی:

(ويجب سجدة السهو بمجرد الجلوس)

او صاحب مفتاح الصلوة د يو تسبيح د اندازې د ناستي قيد لگولی دی، او شامي ليكلي دي چي يواځي ناسته د سهو لامل نه گڼل كيږي، يعني كه چيري څوك د جلسه استراحت په اندازه سهوا كبښي نو سجده سهو نه واجبيږي، ولي چي دشافعيانو او حنفيانو ترمينځ د جلسه استراحت په سنيت او عدم سنيت كي اختلاف دی، نو څوك چي د جلسه استراحت په اندازه كبښي هغه سهواً سنت پريښوول، او سجده سهو د واجب په پريښوولو سره راځي نه د سنت په پريښوولو سره.

ماته خپله يو ځل داسي پيښه رامنځته سوه، نو ما د شامي نظر په راجح گڼلو سره عملي كړی، خو بيا هم د نوموړي مسئلې په هكله په پوره ډول اطمینان او ډاډه نه دی حاصل، نو غواړم چي په دی ځان پوهه كړم چي ستاسو تحقيق او څيړنه د نوموړي مسئلې په هكله څه ده؟

د مولانا اشرف علي له لوري څخه جواب

الجواب زه هم د ډيري مودې څخه په تردد كي یم، مگر عمل پر دغه خبره دی چي

په يواځي ناسته سره سجده سهو كوم ”لا لانه ترك السنة بل لان فيه التاخير في القيام“

او ديوي تسبيح په اندازه ناسته خو عاده وي. دی ته پام وکړئ. ۲۰ ذی القعدة ۱۳۳۳ هـ  
(امداد الفتاوى: ج: ۱: ص: ۳۵۱)

د مولانا محمد تقی عثمانی مدظلهم له لوري

څخه تحقیق او څیړنه

اقول و بالله استعین: په نوموړې مسئله کې لاندې عبارتونه د پام وړ دي:-

۱: قال فی ملتقى الابحر و يجب ان قرأ ركوع او قعود او قدم ركنا او آخره او كرره او غيره واجبا او تركه كر كوع قبل القراءة و تاخير القيام الى الثالثة بزيادة على التشهد، و قال شارحه العلامة شيخ زاده و اختلفوا في مقدار الزيادة فقال بعضهم بزيادة حرف و كلام المصنف يشير الى هذا و قال بعضهم بقدر ركن و هو الصحيح كما في اكثر الكتب.  
(مجمع الانهر: ج: ۱: ص: ۱۴۸)

۲: و قال تحته شارحه العلامة ابن عابدين بقدر ركن. (بالحوالة المسطورة)

۳: قال الامام ظهير الدين المرغيناني: لا يجب بقوله اللهم صل على محمد و انما الاعتبار مقدار ما يؤدى فيه ركنا كذا في الظهيرية.  
(بر جندی شرح وقایه: ج: ۱: ص: ۱۴۹)

۴: قال ابن البزاز الكردي سهى في صلاة انها الظهر او العصر او غير ذلك ان تفكر قدر ما يؤدى فيه ركن كالركوع لزم و ان كان قليلا فان شك في صلاة صلاها الخ.  
(الجامع الوجيز على هامش الهندية: ج: ۴: ص: ۷۰)

د نوموړو ټولو عبارتونو څخه په مشترک ډول د نتیجه ترلاسه کېږي چې د تاخیر واجبہ اندازه زیاترو فقهاوو دا بنورلې ده چې دومره اندازه تاخیر وسي چې په هغه کې د لمانځه یو رکن لکه رکوع، سجده یا بل څه ادا سي، او نوموړی عمل د درې ځله سبحان الله ویلو مکتبه حقانيه مسجد کوڅه بوغره دروځمن

په وقفه کي ترسره کيږي، ”به صرح الطحاوی فی حاشیة علی المراقی حیث قال ولم یبینو قدر الرکن و علی قیاس ما تقدم ان یعتبر الرکن مع سنة و هو مقدر بثلاث تسبیحات“۔  
(طحطاوی: ج: ۱ ص: ۲۵۸)

د نوموړي قول څخه پرته نور اقوال هم ذکر سوي دي چي یا خو مرجوح دی او یا یی هم مال او نتیجه همدا راوړي۔

صاحب تنویر الابصار نوموړی مسئله دوه ځایه ذکر کړې ده، او په ښکاره د دواړو تر مینځ تعارض ترسترگو کيږي۔

په ”باب صفة الصلوة“ کي د هغه عبارت په لاندې ډول دی:

(فان زاد عامدا کره) فتجب الاعادة (او ساهیا وجب علیه سجود السهو اذا قال اللهم صل علی محمد) فقط (علی المذهب) المفتی به لا لخصوص الصلوة بل لتاخير القيام۔  
(شامي: ج: ۱ ص: ۴۷۷)

تردغه لاندې علامه شامي څو اقوال نقل کړي دي، او د بحر زیلي، شرح منیه کيږي او داسي نورو په مرسته سره یی هغه صحیح بللي دي، او د علامه رملي او شرح منیه صغیري په مرسته سره یی د ”و علی اله“ د زیاتوالي مرجوح کیدل ذکر کړي دي۔  
او په ”باب سجود السهو“ کي صاحب تنویر الابصار فرمایي:

(و تاخير قيام الى الثالثة بزيادة على التشهد بقدر ركن)۔

او صاحب درمختار لیکلي دي ”وقيل بحرف وفي الزيلى الاصح وجوبه باللهم صل علی محمد۔

علامه ابن عامدين ددغه تعارض په ذکر کولو سره فرمایي:

(قوله والزیلی الخ) جزم به المصنف فی متنه فی فصل اذا اراد الشروع وقال انه المذهب واختاره فی البحر تبعا للخلاصة والخانية والظاهر انه لا ینافی قول المصنف ههنا بقدر ركن تأمل۔  
(شامي: ج: ۱ ص: ۶۹۴)

ددی شخصه دا معلومه سوه چي د "اللهم صل على محمد" او د "رکن د مقدار" د دوارو اقوالو حاصل او مال يودی، نو گواکي چاچي "اللهم صل على محمد" د تاخير مقدار گنډلی دی هغه د "قدر رکن" د قول په خلاف حه وينا نه ده کړې، و بالعکس.

پاته سوه هغه خبره کومه چي په منية المصلّي کي ده چي په لومړي او دريم رکعت کي په مطلق ناسته سره سجده سهو واجبيږي، خواه که د يو رکن په مقدار ناسته وي او که نه وي، دغه رنگه هلته داهم سته چي په جلسه استراحت سره سجده سهو لازميږي.

(کبيری: ص: ۴۳۲)

نو په دې هکله خير نه هغه ده کومه چي په درالمختار او رد المحتار کي ليکل سوې ده:.

۱: قال العلامة الحصفكي في واجبات الصلوة وترك قعود قبل ثانية او رابعة و كل زيادة تتخلل بين الفرضين - وقال الشامي تحته وكذا القعدة في آخر الركعة الاولى او الثالثة يجب تركها ويلزم من فعلها ايضا تاخير القيام الى الثانية او الرابعة عن محله و هذا اذا كانت القعدة طويلة اما الجلسة الخفيفة التي استحباها الشافعي فتركها غير واجب عندنا بل هو الافضل - (شامي: ج: ۱ ص: ۴۳۸)

۲: قال في الدر المختار ويكبر للنهوض على صدور قدميه بلا اعتماد وقعود استراحة ولو فعل لا بأس - وقال الشامي تحته: قال شمس الاثمة الحلواني: الخلاف في الافضل حتى لو فعل كما هو مذهبنا لا بأس به عند الشافعي ولو فعل كما هو مذهب لا بأس به عندنا كذا في المحيط اه قال في الحلية: والاشبه انه سنة او مستحب عند عدم العذر يكره فعله تنزيها لمن ليس به عذر اه و تبعه في البحر -

اقول ولا ينافي هذا ما قدمه الشارح في الواجبات حيث ذكر منها ترك قعود قبل ثانية ورابعة لان ذالك محمول على القعود الطويل (رد المحتار: ج: ۱ ص: ۴۷۳)



ددی شخصه دا معلومه سوه چي د ”اللهم صل على محمد“ او د ”رکن د مقدار“ د دوارو اقوالو حاصل او مال یو دی، نو ګواکي چاچي ”اللهم صل على محمد“ د تاخير مقدار ګڼلی دی هغه د ”قدر رکن“ د قول په خلاف حه وینا نه ده کړې، و بالعکس.

پاته سوه هغه خبره کومه چي په منية المصلّي کي ده چي په لومړي او دریم رکعت کي په مطلق ناسته سره سجده سهو واجیږي، خواه که د یو رکن په مقدار ناسته وي او که نه وي، دغه رنگه هلته داهم سته چي په جلسه استراحت سره سجده سهو لازمیږي.

(کبیری: ص: ۴۳۲)

نو په دې هکله خیرته هغه ده کومه چي په درالمختار او رد المحتار کي لیکل سوې ده:

۱: قال العلامة الحصفکی فی واجبات الصلوة و ترک قعود قبل ثانیة او رابعة و کل زیادة تتخلل بین الفرضین۔ وقال الشامی تحته و کذا القعدة فی آخر الركعة الاولى او الثالثة يجب ترکها و يلزم من فعلها ایضا تاخیر القيام الی الثانیة او الرابعة عن محله و هذا اذا كانت القعدة طويلة اما الجلسة الخفيفة الّتی استحباها الشافعی فترکها غیر واجب عندنا بل هو الافضل۔ (شامی: ج: ۱ ص: ۴۳۸)

۲: قال فی الدر المختار و یکبر للنهوض علی صدور قدمیه بلا اعتماد و قعود استراحة ولو فعل لا بأس۔ وقال الشامی تحته: قال شمس الاثمة الحلواني: الخلاف فی الافضل حتی لو فعل کما هو مذهبنا لا بأس به عند الشافعی ولو فعل کما هو مذهب لا بأس به عندنا کذا فی المحيط اه قال فی الحلیة: والاشبه انه سنة او مستحب عند عدم العذر یکره فعله تنزیها لمن لیس به عذر اه و تبعه فی البحر۔

اقول ولاینافی هذا ما قدمه الشارح فی الواجبات حیث ذکر منها ترک قعود قبل ثانیة و رابعة لان ذاک محمول علی القعود الطویل (رد المحتار: ج: ۱ ص: ۴۷۳)

ددغو عبارتو څخه دا معلومه سوه چي د دوو رکعتونو ترمینځ عمداً جلسه خفیفه کول  
جواز لري او د شامي د وضاحت سره سم چي کوم ترك قعود واجب دی، هغه قعود  
طویل دی، قصیر نه دی. او درایت هم دا تقاضاکوي، ولي چي دغه فعل عمداً جائز دی  
نو سهواً بدرجه اولی جائز کیدل په کار دي، او څرنگه چي دغه قول د ”قدر رکن“ د  
اندازې سره سم دی، له همدې امله دغه ته ترجیح ورکول په کار دي. او کله چي ددغه  
درایت سره سره د شامي روایت هم یو ځای سو نو په دغه دعوه کي نور زیات قوت پیدا  
سو، او خپله د علامه ابراهیم حلبی تصریح علامه شامي نقل کړې ده چي ”عن شرح  
المنية انه لا ينبغي ان يعدل عن الدراية ای الدليل اذا وافقتها رواية“. لنډه دا چي د جلسه  
استراحت کومه اندازه چي د شافعیانو په آند مسنونه ده د هغه اندازې سره سم په  
کښینستلو سره سجده سهو لازمیدل نه دي په کار.

هذا ما بدالی واللہ سبحانه و تعالی اعلم بالصواب.

احقر محمد تقی عثمانی غفر الله له

الجواب صحیح

یکم محرم الحرام ۱۳۸۰ هـ

بنده محمد شفیع عفی عنه

الجواب صحیح بنده رشید احمد

## د روژې په میاشت کې د نفل جماعت

### الاستفتاء

د حضرت مفتي محمد شفيع صاحب په خدمت کې

پوښتنه: د حضرت مولانا حسين احمد مدني يوه فتوى په "الجمعية شيخ الاسلام نمبر" کې خپره سويده، په کومه کې چې دا خبره په واضح ډول څرگنده سوېده چې په رمضان کې د تهجد لمونځ په تداعي سره افضل دی، او حضرت مولانا رشيد احمد گنگوښي په فتاویٰ رشيدیه کې دا وضاحت کړې ده چې که چیرې په رمضان کې د تهجد جماعت بالتداعي وي، نو دا مکروه تحریمي دی، او حضرت مدني دغه قول یې مرجوح گڼلی دی.

ما ډیرو حضراتو ته په دې هکله لیکني وکړې، خو دهیڅ لوري څخه څه فیصله کونکې او قاطع جواب نه سو ترلاسه، اوس تاسو ته لیک درلېږم، ځکه چې نوموړې مسئله ډیره مهمه مسئله ده، او له امله یې دا ډار موجود دی چې د بدعت یوه نوې دروازه به خلاصه سي، خپله زه هم په تردد کې یم، په تیره روژه کې زیاته اندازه خلکو د تهجد لمونځ په جماعت سره ادا کاوه، او د هغه اهتمام یې کاوه، خو ما شرکت ورپکښی ونه کړی، او نه مې چاته د شرکت کولو لپاره وویل، اونه مې څوک د هغه څخه منع کړه، البته کومو دوستانو چې به په دې هکله پوښتنه وکړه نو دا به مې ورته وویل چې فقهاء خو دا لیکلي چې په مطلق ډول د نوافلو لپاره تداعي مکروه ده، او د دغه عمل په هکله د خپلو اکابرو د کوم یو عمل او نظر څخه هم خبر نه یم.

تاسو مهرباني وکړئ او په مفصله توګه د حضرت مدني د دلایلو په هکله څه ولیکئ.

۲۵

## د حضرت مولانا حسین احمد مدني

## له لوري څخه جواب

منقول از "شيخ الاسلام نمبر" صفحه ۴۵ روزنامه الجمعية، دهلي.

جواب سوال از جماعت نوافل در رمضان غير تراويح. (منقول از مکتوبات مخطوطه)

په فتح القدیر ج: ۱ باب الاستسقاء ص: ۴۳۸ کې دي چي:-

وقد صرح الحاكم ايضا في باب صلاة الكسوف من الكافي بقوله "ويكره صلاة التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان وصلاة الكسوف". وهذا خلاف ما ذكره شيخ الاسلام. قلت: ويؤيده ايضا ما في البدائع من قوله ان الجماعة في التطوع ليست بسنة الا في قيام رمضان اه، وفيه والنفل بالجماعة غير مستحب، لانه لم يفعله الصحابة في غير رمضان. اه

په نوموړو نصوصو کې د قيام رمضان تصريح ترسترگو کيږي، او دغه يواځې د تراويح سره تخصيص نه لري، ځکه چې د نبی اکرم ﷺ څخه د شېې تر دريمې برخې پورې او د صحابه کرامو څخه د شېې تر وروستۍ پورې با جماعت نوافل کول منقول دي، لکه څنگه چې په موطا امام مالک کې ډير ځله داسې مروی دي، دهمدې امله هغه ټول نوافل چې په رمضان کې د شېې پرمهال کيږي، لکه تراويح، تهجد، د شېې په لومړۍ برخه کې وي يا په وروستۍ برخه کې په جماعت سره يې دادا کولو اجازه سته. په موطا امام مالک صفحه نمبر ۱۱۱ کې دي:-

(قال محمد: وبهذا ناخذ، لا بأس بالصلاة في شهر رمضان ان يصلي الناس بامام تطوعا، لان المسلمين قد اجمعوا على ذلك اه).

په فتح الباري ج: ۴ ص: ۲۱۵ ”باب فضل من قام رمضان“ کې دي چي:-  
 (ای قیام لیالیہ مصلیا، والمراد من قیام اللیل ما یحصل به مطلق القیام، کما قدمناه فی التهجّد سواء کان قليلا او كثيرا، و ذکر النووی ان المراد بقیام رمضان صلوة التراویح، یعنی انه یحصل بها المطلوب من القیام، لان قیام رمضان لا یكون الا بها، واغرب کرمانی فقال: اتفقوا علی ان المراد بقیام رمضان صلوة التراویح اهـ۔ قلت: قال النووی المراد بقیام رمضان صلوة التراویح، ولكن الاتفاق من این اخذه بل المراد من قیام اللیل ما یحصل به مطلق القیام، سواء کان قليلا او كثيرا، اهـ، وقال العینی فی الجزء الاول صفحہ ۲۸۱ من کتاب الايمان من عمدة القاری مانصه، ومعنی من قام رمضان من قام بالطاعة فی لیال رمضان و يقال یرید صلوة التراویح، وقال بعضهم: لا یختص ذلك بصلوة التراویح، بل فی ای وقت صلی تطوعا حصل له ذلك الفضل اهـ)۔

د نوموړو نصوصو څخه لاندې امور معلوميږي:-

۱: هر نفل لمونځ باجماعت ادا کول مطلقا مکروه نه دی، بلکه په دې هکله ځيني مستثنیات هم سته۔

۲: په مستثنیاتو کې د قیام رمضان لفظ او د کسوف لفظ ذکر سوی دی۔

۳: امام محمد او حاکم او صاحب بدائع او نورو متقدمينو د قیام رمضان لفظ ذکر کړی دی، کوم چي د تراویح سره تخصیص نه لري۔

۴: قیام رمضان د تراویح سره مخصوص ګڼل قول مرجوح دی، کوم چي (دغه قول مرجوح) د علامه کرمانی او علامه نووي قول دی، ددې پر خلاف حافظ ابن حجر عسقلاني او امام عینی د قیام رمضان څخه ټول نوافل مراد کړي دي، هغه که تراویح وي که تهجد وي او که نور نوافل وي، او د امام نووي په قول کې تاویل کوي او خپل قول ته یې راجع کوي، او د کرمانی قول غریب او مخدوش بولي، او همدا ”امر مدلول مطابق“ هم دی۔

پر دې اساس چې په فتاویٰ رشیدیہ ج: ۲ ص: ۱۵۹ او ج: ۱ ص: ۴۹ کې کومه تصریح سوېده او مستثنیات د تراویح سره خاص کړل سوي دي، هغه تصریح د قول مرجوح پر اساس سوېده.

نو د رمضان ټول نوافل په جماعت سره ادا کول، هغه که بالتداعي وي او که بلا تداعي وي، ټول ماذون فیه بلکه مستحب دي، او د ”من قام رمضان“ لاندې داخل دي، پر دغه باندې نکیر کول صحیح نه دي، بلکه ټول طاعات، طواف نفل، یا عمره نافله په دغه کې محسوب او مرغوب فیه ګڼل کیږي، کما ذکر العینی.

مونږ د قطب العالم حاجي امداد الله مهاجر مکي صاحب عمل هم په مکه معظمه کې دارنگه لیدلی دی، او د حضرت شیخ الهند مولانا محمود الحسن معمول هم په دې ډول وو، او په حرمین شریفین کې د پخوا څخه د سنت عشریه عمل کوم چې په خاص ډول د شافعیانو معمول وو، او خلویبنت رکعتہ چې د مالکیانو معمول وو هم د دې تائید کوي. او د اهل مکه قدیم عمل یعنی پرهره ترویحه باندې هم د دې تائید کوي. واللہ اعلم.

ننگ اسلاف

حسین احمد غفرله

۱۹ ذی الحجة ۱۳۷۲ هـ دارالعلوم دیوبند



۲

د حضرت مولانا مفتي محمد شفيع

له لوري څخه د خط جواب

محترمه!

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

نوموړې معامله د نفس مسئلې په حيث دومره مهمه نه وه، خو د حضرت مولانا مدني پر فتوي باندې د تنقيد له امله هغه دومره مهمه مسئله سوه چې په هغه کې د کافي بحث او پوره څيړنې څخه پرته قلم پورته کول يو ستونزمن کار گڼل کېږي، په رمضان کې نوموړې کار زما د وس خبره نه ده، د همدې امله خپل کشر زوی محمد تقی سلمه ته ”کوم چې دغه کال په دوره حديث کې شرکت کوي“ دغه مسئله ورسپارم، زما خيال دا وو چې دده مشق او تمرين به سي، او د کتابونو حوالي به راوباسي او وړاندې به يې کړي، نو بيا به زه څه وليکم، مگر ماشاء الله دغه هلك دیر ذهين دی، او د ټولو کتابونو حوالي يې زما د څه ډول تعاون څخه پرته راوايستلې، وروسته يې پر هغه اقتباساتو باندې څه وليکل، او زما په نظر هغه ليکنه بالکل کافي او وافي وه، د همدې امله مي پر هغه باندې تصديق وکړی، او اوس يې تاسو ته درلېږم.

والسلام

بنده محمد شفيع عفا الله عنه

۴- شوال ۱۳۷۸ هـ

د حضرت مولانا محمد تقی عثمانی

مد ظلهم العالی له لوري څخه جواب

الجواب وهو الموفق للصواب

د تراويح، استسقاء او کسوف څخه پرته د نورو نوافلو جماعت که چيري بالتداعي وي نو په هر صورت مکروه تحریمي دی، هغه نوافل که په رمضان کي اداسي او که په غیر رمضان کي اداسي، همدغه د عامو فقهاوو او محدثینو مسلك دی، او پر همدغه باندې د سلف صالحینو فتوی او تعامل دی.

۱: په بدائع الصنائع کي دي:-

(اذا صلوا التراويح ثم ارادوا ان يصلوها ثانيا يصلون فرادى لاجتماعه، لان الثانية تطوع مطلق والتطوع المطلق بجماعة مكروه)

(بدائع الصنائع: ج ۱: ص: ۲۹۰)

علامه ابن نجيم فرمايي:-

(ولو صلوا التراويح، ثم ارادوا ان يصلوها ثانيا يصلون فرادى اه) (البحر الرائق: ج ۲: ص: ۷۴)

په فتاوی عالمگیری کي دي چي:-

(ولو صلوا التراويح، ثم ارادوا ان يصلوها ثانيا يصلون فرادى، كذا في التاتارخانية)

(عالمگیری: ج ۱: ص: ۱۲۳)

په فتاوی بزازیه کي دي:-

(صلوا بجماعة، ثم ارادوا عاداتها بالجماعة يكره، لان النفل بجماعة على التداعي يكره الا بالنص اه)

(بزازیه علی هامش الهندية: ج ۴: ص: ۳۱)

د نوموړو نصوصو څخه دا څرگندېږي چي د تراويح اعاده په جماعت سره نه ده روا، او په "بدائع" او "بزازیه" کي يې علت هم بيان سوی دی چي دوهم ځل چي کومي تراويح

ادا کیري هغه نفل مطلق (یعنی هغه نفل د کوم په هکله چې د جماعت نص نه ترسترگو کیري) گزړي، او د نفل مطلق جماعت مکروه (تحريمي) دی.

نو معلومه سوه چې د فقهانو په آند د نفل جماعت (على التداعى) په هر صورت کې مکروه دی، که په رمضان کې وي او که په غیر رمضان کې وي، نوکه چیري د رمضان نوافل په مطلق ډول د دغه حکم حقه مستثنی وای نو د تراویح اعاده به په جماعت سره ناروانه وای، کماهو الظاهر.

۲: علامه طاهر بن عبدالرشید بخاري په خلاصة الفتاوى کې لیکي:-

(ولوزاد على العشرين بالجماعة يكره عندنا بناء على ان صلاة التطوع بالجماعة مكروه)

(خلاصة الفتاوى: ج: ۱ ص: ۶۳)

”که چیري د رمضان نوافل په مطلق ډول په جماعت سره جائز وای نو د شلو څخه زیات رکعتونه به په جماعت سره ادا کول مکروه نه وای“.

۳: په درمختار کې دي:-

(ولا يصلى الوتر ولا التطوع بجماعة خارج رمضان اى يكره ذلك لو على سبيل

التداعى بان يقتدى اربعة بواحد، كما فى الدر).

(شامى: ج: ۱ ص: ۶۶۳)

علامه ابن عابدين فرمايي:-

(والنفل بالجماعة غير مستحب، لانه لم تفعله الصحابة في غير رمضان) (ردالمحتار: ۱: ۶۶۴)

علامه کاساني لیکي:-

(الجماعة فى التطوع ليست بسنة الا فى قيام رمضان وفى الفرض واجبة او سنة مؤكدة)

(بدائع الصنائع: ج: ۱ ص: ۲۹۸)

محقق ابن همام فرمايي:-

(وقد صرح الحاكم ايضا فى باب صلاة الكسوف من الكافى بقوله ”ويكره صلاة

التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان وصلاة الكسوف“).

(فتح القدير: ج: ۱ ص: ۴۳۸)

په نوموړو نصوصو کې د ”صلوة النفل بالجماعة“ د کراهت د حکم څخه قیام رمضان مستثنی سوی دی، او د تراویح پرځای د قیام رمضان لفظ کارول سوی دی، چې د عموم څخه یې داشبهه رامینځته کېږي چې دغه حکم یواځې د غیر رمضان سره خاص دی، خو په اصل کې د قیام رمضان لفظ (د فقهاوو د عرف له مخې په خاص ډول د جماعت په مسئله کې) عام نه دی، بلکه د تراویح سره خاص دی، او انشاء الله دغه خبره به ډیر ژر په تفصیل سره بیان سي، والله هوالموفق.

۴: حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا په شرح موطا کې فرمایي: (قال الزرقاني ظاهره ”ای حدیث افضل الصلوة صلوتکم فی بیوتکم الا المكتوبة“ يشمل كل نفل، لكنه محمول على ما لا يشرع له التجميع كالتراويح والعیدین، ۵۱). (اوجز المسلك: ج: ۲ ص: ۷)

حضرت شیخ مولانا خلیل احمد سهارنپوري د ابو داود په شرح کې لیکي: (فان خير صلاة المرء، وهذا عام لجميع النوافل والسنة الا النوافل اللتي من شعائر الاسلام كالعیدین والكسوف والاستسقاء، قلت: وهذا يدل على ان صلوة التراويح فی البيت افضل، والجواب عن الذين قالوا بافضليتها فی المسجد جماعة ان رسول الله ﷺ قال ذلك لخوف الافتراض، فاذا زال الخوف بوفاة عليه السلام ارتفع المانع، وصار فعله فی المسجد افضل، فاشبه صلاة العید). (بذل الجمهور: ج: ۲ ص: ۳۳۶)

په نوموړو نصوصو کې د تراویح لفظ ذکر دی، د قیام رمضان لفظ ذکر ندی چې له عموم څخه یې د حکم د عموم شبهه رامینځته سي.

۵: په عنایه شرح هدایه کې دی:.

”فصل فی قیام شهر رمضان“ ذکر التراويح فی فصل علی حدة لاختصاصها بماليس لمطلق النوافل. (عناية على هامش الفتح: ج: ۱ ص: ۳۳۳)

په البحر الرائق کې دي چې:-

(تحت قول كنز "وسن في رمضان عشرون ركعة" الخ) بيان لصلوة التراويح، و انما لم يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل المطلقة لكثرة شعبيها ولا اختصاصها بحكم من بين سائر السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة.

(البحر الرائق: ج: ۲: ص: ۷۱)

ددې څخه د معلومه سوه چې په جماعت سره د تراويح ادا كيدل د نورو ټولو سننو او نوافلو په مقابل کې د هغه ځانگړتيا ده.

۶: په فتاوى قاضي خان کې دي چې:-

(ويستحب اداءها "اي التراويح" بالجماعة، وقال مالك ح والشافعي ح في القديم: الانفراد افضل كسائر السنن، انتهى. وفيه بعد ذلك. والصحيح ان اداءها بالجماعة في المسجد افضل، لان فيه تكثيرا للجماعة، وكذلك في المكتوبات).

(خانيه على هامش الهنديه: ج: ۱: ص: ۲۱۳)

په لومړي نص کې دې خبرې ته اشاره سوې ده چې د تراويح او نورو څو منصوصو سننو څخه پرته په نورو ټولو سننو کې مونږ د شافعيانو د قديم قول سره موافقت لرو چې انفراد افضل دی، په دوهم نص کې ويل سوي دي چې تراويح په دغه حکم کې د مكتوباتو سره شريك دی، که چيرې د رمضان په نورو نوافلو کې هم جماعت جواز درلودلای نو صراحت به يې سوی وای.

۷: حضرت مولانا رشيد احمد گنگوہي ليکي:-

"د نوافل جماعت پرته دهغو ځايونو څخه چې په حديث سره ثابت دي، مکروه تحريمي دی، په فقهه کې ليکل سوي دي چې که چيرې تداعي وي، او تداعي په دی معناده چې خلور کسان سي، نو د کسوف، استسقاء او تراويح لمونځونه په جماعت سره صحيح دي او پاته نور ټول مکروه دي، کذا في کتب الفقه.

(فتاوى رشيديه: ص: ۲۸۹)

حضرت حکیم الامت مولانا محمد اشرف علی تھانوی د شبینہ د مفاصدو په بیانولو سره فرمایي:-

”د مثال په ډول که چیري د تراویح څخه وروسته دارنگه عمل ترسره سي نو د نفل جماعت به په مجمع کثیر سره ترسره سي، کوم چي دا ډول عمل مکروه دی“.

(امداد الفتاوی: ج: ۱ ص: ۳۰۰)

۸: د نوموړو روایاتو څخه پرته د راییت هم ددې خبرې تقاضا کوي چي نفل په جماعت سره په رمضان کې هم نه سي روا، ولي چي د تراویح جماعت د قیاس خلاف کار دی، هغه ځکه چي تراویح د تطوعاتو څخه دي، او په تطوعاتو کې اخفاء مطلوب ده، په خلاف د فرائضو.

دهمدې امله تطوعات نه یواځي بې له جماعت څخه بلکه په کور کې ادا کول بهتر دي، لکه څرنگه چي نبي اکرم ﷺ په یو حدیث شریف کې ارشاد فرمایلي دي:

(صلوة المرء فی بیه افضل من صلوة فی مسجدی هذا الا المكتوبة)

نودا ثابته سوه چي د تراویح جماعت د قیاس خلاف کار دی، او دا د اصولو منل سوې قاعده ده چي ”خلاف قیاس به پر خپل مورد باندي منحصر وي“ پر هغه باندي کومه بله مسئله قیاسول او هغه ته یې حکم ورکول جواز نه لري.

اوس به وگورو چي په نوافلو کې د جماعت مورد کوم کوم دی؟

په نوافلو کې د جماعت مورد صلوة الکسوف، صلوة الاستسقاء، صلوة العیدین (علی قول من عدهما من النوافل) او صلوة التراویح دی، د رمضان په یو بل نفل مثلاً تهجد او داسي بل څه کې هیچیري د هیچا څخه جماعت منقول نه دی، البته یو دوه روایتونه دارنگه موجود دي، خو هلته هم جماعت لا علی سبیل التداعي دی، چي په اتفاق سره روا دی د مثال په ډول د حضرت ابن عباس رضی الله عنه مشهوره واقعه په کومه کې چي هغه



فرمائي چې نبي اکرم ﷺ په تهجد کې مشغول وو، نوزه د دوی ﷺ چې لور ته ودرېدلې، نو نبي اکرم ﷺ زه (د يوروايت سره سم ترلاس) ونيولم او راسته لورته يې راواړولم، په دغه کې مقتدي يواځې حضرت ابن عباس رضی دی. د مولانا انور شاه کشميري په تقرير ترمذي کې دي چې:-  
(و بين التراويح والتهجد في عهده عليه السلام لم يكن فرق في الركعات، بل في الوقت والصفة اي التراويح تكون بالجماعة في المسجد، بخلاف التهجد) (العرف الشندي: ۱: ۲۳۰)  
او حضرت مولانا رشيد احمد گنگوہي ليکي:-

”او نبي اکرم ﷺ هميشه تهجد په انفرادي ډول ادا کول، کله يې هم د جماعت تداعي نه ده کړې، او که به څوک راغلی او وېه درېدی نو څه به يې نه فرمايل، لکه څنگه چې يوځل ابن عباس رضي خپله د دوی ﷺ سره ودرېدی، په خلاف د تراويح چې څوځله يې هغه د تداعي سره په جماعت ادا کړي دي“  
(فتاوی رشيدية: ص ۳۰۷)

کله چې دامعلومه سوه چې د نفل جماعت يواځې په تراويح، کسوف، استسقاء او عيدین کې مشروع دی نو د دوهمې مقدمې په حکم سره نورو نوافلو مثلاً تهجد او داسې بل څه ته دغه حکم نه متعدي کېږي، ولي چې د هغه په هکله جماعت منقول او ماثور نه دی. له همدې امله د منصوصه نوافلو څخه پرته په ټولو نوافلو کې هغه که په رمضان کې وي يا په غير رمضان کې وي، جماعت بالتداعي مکروه تحریمي دی.

### د قيام رمضان تحقيق

حضرت شيخ مولانا حسين احمد مدني د دليل په ډول ټول هغو نصوص وړاندي کړي دي کوم نصوص چې مخکې په دريم نمبر کې ذکر سوي دي، او ددی څخه پرته يې د موطا امام مالک يو عبارت هم وړاندي کړی دی، په دغو ټولو کې په مستثنياتو کې د ”قيام رمضان“ لفظ راړول سوی دی، وروسته يې د علامه عيني او علامه عسقلاني

عبارتونه وړاندي کړي دي، د کومو څخه چې د اخر گنډېري چې د قيام رمضان څخه يواځې تراويح مراد نه دي، بلکه په مطلق ډول "مايتصل به القيام" مراد دی، او بيایي د دواړو عبارتونو د يوځای کولو څخه وروسته دا نتیجه لاس ته راوړې ده چې فقهاوو د قيام رمضان لفظ کارولی دی، او د عيني او عسقلاني د عبارتونو څخه د هغه عموم څرگندېري، نو د رمضان په هر نفل کې جماعت جواز لري.

خو دې ته بايد چې پام وسي چې د قيام رمضان لفظ که څه هم د لغوي اعتبار له مخې عام دی، خو د فقهاوو او محدثينو د عرف عام له مخې هغه يواځې د تراويح سره تخصیص لري، او د تراويح پرځای د قيام رمضان د لفظ د کارولو لامل د هدايه په شرح کې علامه بابر تي په دارنگه نقل کوي: (و ترجم بقائم رمضان اتباعا للفظ الحديث قال عليه السلام: ان الله تعالى فرض عليكم صيامه وسننت لكم قيامه) (عناية: ج: ۱ ص: ۳۳۳)

۱: د دې پرځای چې د فقهاوو د دې قول مطلب (چې د قيام رمضان څخه پرته د نورو نوافلو جماعت مکروه دی) د عمدة القاري او فتح الباري د عبارتونو څخه واخيستل سي ښه او مناسبه به داوي چې خپله د فقهاوو د عبارتونو څخه واخيستل سي، کوم چې په نوموړې مسئله کې د نص درجه لري، په خلاف د عمدة القاري او فتح الباري، چې په دغه ځای کې د هغومدنظر د جماعت بحث نه دی، بلکه هدف د "من قام رمضان ايمانا" تشریح ده.

له همدې امله د فقهاوو څو هغه عبارتونه وړاندي کيږي کوم چې د جماعت په مسئله کې نص گڼل کيږي، او د کومو څخه چې د املو مېري چې د دوی په آند د جماعت په مسئله کې د قيام رمضان څخه مراد يواځې تراويح دي.

(الف) علامه مرغینانی<sup>رح</sup> په هدایه کې د "فصل فی التراویح" پرځای د "فصل فی قیام رمضان" عنوان لگولی دی. د مثال په ډول لکه محقق ابن همام<sup>رح</sup> تردغه عنوان لاندې د قیام رمضان د تشریح پرځای د تراویح تفسیر شروع کړی دی.:

("فصل فی قیام رمضان" التراویح جمع ترویحة) (فتح القدیر: ج: ۱ ص: ۳۳۳)

او علامه بابر تي همدغه عنوان لگولی دی او د سنن او نوافل څخه یې په جلا ډول د تراویح ذکر کولو له امله بیان کړی دی. (لکه څنګه چې مخکې په پنځم نمبر کې یادونه وسوه)  
(ب) ملك العلماء علامه کاساني<sup>رح</sup> چې په بدائع کې چیري هم د قیام رمضان لفظ کارولی دی، هلته یې وروسته د لاله د هغه تشریح فرمایلي ده چې مراد تراویح دي، دوی د فرائضو او نوافلو د مابه الفرق امتیازاتو په بیانولو سره لیکي.:

(ومنها ان الجماعة فی التطوع لیست بسنة الا فی قیام رمان، وفي الفرض واجبة او سنة مؤكدة)

وروسته د دوو کرېشو څخه وروسته د فرق لامل دا ډول بیانوي.:

(وانما عرفنا الجماعة سنة فی التراویح بفعل رسول الله ﷺ واجماع الصحابة)

(بدائع الصنائع: ج: ۱ ص: ۲۹۸)

د دې څخه پرته هغه مسئله چې د تراویح اعاده په جماعت سره نارواده، د هغه څخه هم دا ثابتېږي چې صاحب بدائع د قیام رمضان څخه تراویح مراد کړي دي، او د نفل جماعت یې په رمضان او غیر رمضان دواړو کې ناروا بللي دی، و هو ظاهر.  
(ج) علامه شمس الاثمه سرخسي<sup>رح</sup> فرمایي.:

(الفصل الخامس فی كيفية النية واختلفوا فيها، والصحيح ان ينوی التراویح او قیام الليل).

(مسوط للسرخسي: ج: ۲ ص: ۱۴۵)

(د) په فتاویٰ قاضي خان کې دي چې:-

(ان نوى التراويح او سنة الوقت او قيام الليل فى رمضان جاز)-

(خانيه على هامش عالمکبريه: ج: اص: ۲۱۶)

ګواکي قيام الليل فى رمضان او تراويح دواړه هم معنا الفاظ دي، او برابره خبره ده چې د تراويح د نيت پرمهال د تراويح لفظ استعمال سي يا د قيام رمضان لفظ.

(جواب: ۲): او په احاديثو او آثارو کې چې چيري هم د قيام رمضان لفظ استعمال سوى دى، هلته هم يواځي تراويح مرادوي نه بل شى. مثلاً:-

(الف) عن سلمان الفارسي قال خطبنا رسول الله ﷺ فى اُخريوم من شعبان، فقال: يا ايها الناس، قد اظلكم شهر عظيم شهر مبارك، شهر فيه ليلة خير من الف شهر، جعل الله صيامه فريضة وقيامه تطوعاً)-

او د سنن نسائي په روايت کې دي چې:-

(افترض الله عليكم صيامه و سنت لكم قيامه)-

دلته هم د قيام څخه مراد د تراويح څخه پرته بل څه نه سي کيدلاى، ځکه چې که چيري د قيام څخه تهجد مراد سي نو بيا د "قيامه تطوعاً" جمله به ځايه ګڼل کيږي، ځکه چې د تهجد په تطوع کيدلو کې د رمضان څه تخصيص دى؟ هغه خو په غير رمضان کې هم تطوع دى. نو معلومه سوه چې دلته د قيام څخه مراد خاص تراويح دي، او ددې خبرې تائيد د دى څخه هم کيږي چې فقهاوو دغه حديث د تراويح په اثبات کې نقل کړى دى. (کما فى الفتح: ص ۳۳۳ ج: ۱ والبزازه ص: ۲۱، و مراقى الفلاح على هامش الطحطاوى على المراقى، ص: ۲۳۴)

(ب) (عن السائب بن يزيد الصحابي قال: كانوا يقومون على هعد عمر بعشرين ركعة وعلى عهد عثمان و على مثله)

(عمدة القارى بحواله بيهقى: ص: ۲۶۷ ج: ۵)

ددغه حدیث سیاق او سباق په واضح ډول دلالت کوي چې دلته د قیام څخه مراد تراویح دي ، او حنفیان دغه حدیث د تراویح پر شلو رکعتونو باندې د استدلال په توګه وړاندې کوي. (کما فی العمدة)

(جواب): ۳: په عام ډول د حدیث شراح هم د قیام رمضان څخه تراویح مراد وي: (الف) په صحیح مسلم کې دارنګه عنوان لګول سوی دی. (که څه هم هغه تراجم د امام مسلم له لوري څخه نه دي قائم سوي، خو بیا هم مستند و محدثینو لګولي دي). (باب الترغیب فی قیام رمضان و هو التراویح) (صحیح مسلم: ج: ۱ ص: ۲۵۹)

(ب) حضرت مولانا انور شاه کشمیري په تقریر ترمذي کې لیکي: (باب ماجاء فی قیام شهر رمضان ای التراویح) (العرف الشدی: ج: ۱ ص: ۳۲۹)

(ج) حضرت مولانا رشید احمد گنګوهي په تقریر ترمذي کې لیکي: (باب فی قیام شهر رمضان ، هذا القیام کان عاماً ثم اختص بالتراویح ، فمطلقه یراد به التراویح) (الکوکب الدرې: ج: ۱ ص: ۲۶۷)

(د) د مؤطا امام محمد هغه عبارت چې د مولانا حسین احمد مدني په جواب کې لیکل سوی دی، د هغه د سیاق او سباق څخه همدا خبره څرګندېږي چې دلته امام محمد د قیام شهر رمضان لفظ استعمال کړی دی، او مراد تراویح دي. عبارت په لاندې ډول دی:۔

(قال محمد: و بهذا کله ناخذ، لا بأس بالصلوة فی شهر رمضان ان یصلی الناس تطوعاً بامام، لان المسلمين قد اجمعوا علی ذلك)۔

دلته چې کوم دلیل وړاندې سوی دی (یعني د مسلمانانو اجماع) هغه یواځې پرتراویح

باندې صادقې، پر غیر تراویح باندې نه صادقې، ولې چې په غیر تراویح کې د جماعت اجماع خو پزېږده بلکه نفس ثبوت هم منقول نه دی، ځکه د نبی اکرم ﷺ اوصحابه کرامو په مبارکو وختونو کې د تراویح څخه پرته د نقل جماعت بالتداعي نه دی ثابت.

په هر صورت هغه ټول نصوص چې په دې هکله وړاندې سوه، لږترلږه د هغو څخه خو دومره خبره ثابتېږي چې چیرې هم فقهاوو قیام رمضان د جماعت د کراهت څخه مستثنی کړی دی، هلته یې تراویح مراد دي، که څه هم فی نفسه د قیام رمضان لفظ چې د "من قام رمضان الخ" په حدیث کې مذکور دی، هغه هر لمانځه او فعل طاعت ته عام او شامل دی.

### نوموړې مسئله او علامه عیني

نوموړې عبارتونه خو په دې هکله وه چې په "قیام اللیل فی رمضان" کې چې جماعت روا کښل سوی دی، د هغه څخه مراد تراویح دي، خو د حدیث ځینو شراحو بیا قیام رمضان عام کښلی دی، لکه د بخاري شارح علامه بدرالدین عیني، چې د عبارت حواله یې د مولانامدني د جواب په ترڅ کې ورکول سوې ده. د دې څخه دا خبره کېږي چې د علامه بدرالدین عیني په آند "قیام اللیل فی رمضان" عام دی تراویح او غیر تراویح ټول ته شامل دی، او ټول د "ما یحصل به القیام مطلقاً" لاندې په قیام رمضان کې داخل کښل کېږي. خو که چیرې غور وکړو نو دا به څرګنده سي چې د علامه بدرالدین عیني دغه قول د "من قام رمضان ایماناً واحتساباً غفرله" د حدیث تر تشریح لاندې راغلی دی، ځکه چې حاصل یې دادي چې پر قیام رمضان باندې چې څومره ثواب په دغه حدیث کې موجود دی، هغه یواځې پر تراویح باندې نه دی، بلکه مطلقاً پر هر لمانځه باندې دی کوم چې د رمضان په شپه کې اداسي، دغه ځای ددی بحث سره هېڅ ډول اړه نه لري چې هغه په



جماعت سره اداسي يا پرته د جماعت څخه همدا وجهه ده چې علامه عيني د جماعت د مسئلې هيڅ ډول يادونه نه ده کړې، بلکه د نوموړي مسئلې يادونه علامه عيني په "باب صلوٰۃ الليل" کې کړې ده، او عبارت يې په لاندي ډول دی:-  
 د "صلوا ايها الناس في بيوتكم، فان افضل الصلوٰۃ صلوٰۃ المرء في بيته" ترحديث لاندي فرمايي:-

(واستثنى من عموم الحديث عدة من النوافل ففعلها في غير البيت اكمل، وهي ما تشرع فيها الجماعة، كالعيدين، والاستسقاء، والكسوف).  
 خو کرښی وروسته بيا فرمايي:-

(قال الامام حميد الدين الضير: نفس التراويح سنة، اما اداؤها بالجماعة فمستحب).  
 يوه کرښه وروسته بيا فرمايي:-

وفي جوامع الفقه: التراويح سنة مؤكدة، والجماعة فيها واجبة، وفي الروضة لاصحابنا ان الجماعة فضيلة، وفي الذخيرة لاصحابنا عن اكثر المشايخ ان اقامتها بالجماعة سنة (على الكفاية)  
 (عمدة القاري: ج: ۵ ص: ۲۶۷)

لنډه داچې علامه عيني چې چيري هم د رمضان عموم ذکر کړی دی، هلته يې د جماعت مسئله نه ده ذکر کړې، او چيري چې يې د جماعت بيان کړی دی، هلته يې په مستثنياتو کې د قيام رمضان ذکر نه دی کړی، بلکه د تراويح په لفظ سره يې ذکر کړی دی.

له همدغې امله ددې قول پر اساس چې د قيام شهر رمضان لفظ عام دی، د تراويح څخه پرته په جماعت سره د نورو نوافلو پر جواز باندي استدلال کول صحيح نه دی.

د نوموړي تفصيل څخه دا څرگنده سوه چې په دې هکله په حقيقت کې د فقهاوو کرامو تر مينځ هيڅ ډول اختلاف نه سته، د ټولو په آند جماعت يواځې د تراويح جائز دی، البته خبره په دې کې ده چې د "من قام رمضان ايماناً" په حديث کې چې کوم فضيلت

موجود دی، هغه یواځې د تراویح سره تخصیص لري، او که مطلق لمانځه ته هم هغه فضیلت حاصل دی؟

په دې هکله علامه عیني د عموم وینا کوي او علامه نووي او علامه کرمانی یې نه کوي. د نوموړي تفصیل څخه دا هم څرګنده سوه چې د حضرت مولانا ګنګوهي کوم چې د دیوبند په ډله کې د "ابو حنیفه عصر" لقب لري، د هغوی فتوی د جمهور علماوو او فقهانو د تحقیق سره عین مطابقت لري، نو د هغوی قول مرجوح ګڼل د فهم عاجز څخه ډیره لوړه خبره ده.

اود حاجي امداد الله مهاجرمکي صاحب د عمل په هکله خو معلومات نه لرم، البته د حضرت شیخ الهند په اړه دومره یقین موجودیت لري چې هغوی په پیل کې د تهجد جماعت لا علی سبیل التداعي د یو دوو کسانو سره ادا کړی دی، خو وروسته چې خلک زیات سول نو د همدغه کراحت پر اساس هغه دامعمول جوړ کړی چې ټوله شپه به یې د تراویح په ادا کولو کې تیروول، عموماً اته یا لس سپپارې به یې پکښې ویلې، او تراویح به د پیشمني (سحري) پرمهال پای ته رسیدلې، او اوس هم په دیوبند کې داسې په سلګونو حضرات سته چې ددغه عمل مشاهده یې کړې ده. واللہ اعلم بحقیقته الحال.

## يو ضروري عرض

وروستنۍ غږه دادي چي د مولانا حسين احمد مدني د سترشان، جلالت قدر او علمي تبهر له امله په کار نه ده چي يو لوی عالم هم د نوموړي مسئلې په هکله قلم پورته کړي چيري زما په شان طفل مکتب کس.

خو الحمد لله د ديو بند د ډلي ځانگړتيا او خصوصيت او د هغو بزرگانو لارښووني او تلقين مونږ ته دغه صراط مستقيم راښوولی دی چي په شرعي مسائلو کي په آزاد ډول د نظر س ښکاروندي کول ترك ادب نه گڼل کيږي، بلکه د زده کونکو د نظر څرگندونه د همدغو مشرانو معنوي فيض دی.

نو ځکه مي د خدای جل جلاله په نامه سره هغه څه وليکل چي په دی هکله ماته واضح او څرگند وه، او په خدای جل جلاله سره پناه غواړم چي د مشرانو په شان کي د ادنی ترك ادب څخه هم ما خوندي وساتي، آمین.

اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه، وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه، و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمين.

احقر العباد

محمد تقی عثمانی عفی عنه متعلم دارالعلوم کراچی نمبر ۱

۳—شوال ۱۳۷۸هـ—اپریل ۱۹۵۹ء

الله درالمجيب حيث اصاب فيما اجاب واجاد فيما افاد، مع ماحظة ادب الاكابر، وفقه الله تعالى لما يحب ويرضى.

بنده محمد شفيع عفا الله عنه

صدر دارالعلوم کراچی نمبر ۱

## د بانکونو او مالي ادارو څخه د حکومت

### د زکات د ترلاسه کولو شرعي حکم

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى - اما بعد -

د پاکستان حکومت پر سرکاري سطح باندې د زکات او عشر د ترلاسه کولو او د ویشلو لپاره یو لار قانون (Ordinance) نافذ کړی دی، چې په مرسته یې پر مسلمانانو باندې د واجب الاداء زکات یوه برخه حکومت ترلاسه کوي او د هغه د ویشلو بندوبست کوي. د زکات د ترلاسه کولو او د هغه د ویشلو انتظام د اسلامي حکومت یوه مهمه دنده او ذمه واري ده، او که چیرې حکومت په دې کې کامیابه سي چې نوموړی انتظام د شرعي احکامو سره سم ودروي، نو دغه د شرعي د نفاذ پر لور زیات مثبت قدم ګڼل کېږي، او انشاء الله د دغه هیواد وګړو ته به د دنیا او آخرت برکات او ګټې ورسېږي، خو پر حکومتی سطح باندې د دغه نظام د نافذولو پرمهال حکومت باید په پام کې ولري چې د زکات د نظام نفاذ لکه څرنګه چې د اسلامي اقتصاد د قیام لپاره ضروري او مهم دی هغومره نازک او توجه طلب هم دی، زکات د نورو محصولاتو یا ټیکسونو غوندي نه دی بلکه یو ستر عبادت دی او د اسلام د پنځو رکنونو څخه یو مهم رکن دی، له همدې امله په کار ده چې په هغه کې د اطاعت ټولې تقاضاوې په پام کې ونیول سي.

حکومت د زکات د ترلاسه کولو او د هغه د ویشلو د انتظام په غاړه اخیستلو سره یوه دومره درنه او نازکه ذمه واري په غاړه اخلي، چې د هغه د دیني ولولې، اخلاص او ښه انتظام لپاره یو لوی آزمائش او امتحان ګڼل کېږي. یو خوبه حکومت دا په پام کې لري چې د یو مسلمان د زکات د ترلاسه کولو پرمهال هیڅ ډول بې انصافي رامینځته نه سي.

او څومره اندازه روپۍ چې د هغه پر زمه باندې واجب الاداء وي د هغه څخه يوه ذره زيات هم وانه خلي ولي چې په حديث شريف کي د نبي اکرم ﷺ ارشاد دی:-

(المعتدى فى الصدقة کمانعها)

”يعني د زکات په ترلاسه کولو کي تجاوز کونکي دارنگه گنهگار دی لکه زکات نه ورکونکي“. او بل پلوت ته دا خبره هم بايد چې په جدي توگه په پام کي ونيول سي چې کومي روپۍ د زکات په ډول ترلاسه کيږي هغه به د شرعي سره سم تر صحيح حقدارانو پوري رسول کيږي، او د خيانت، خرد برد، بدعنوانۍ او نورو تجاوزاتو څخه به ډډه کيږي. د زکات د تقدس او سپيڅلتيا اندازه د دې خبري څخه لگول کيږي چې خداى جل جلاله د هغه د مصارفو بيان او تعين پخپله فرمايلى دی، او د نبیانو عليهم الصلوة والسلام پر زمه يې نه دی پری ايښى، او تر هغو پوري د زکات هدف نه پوره کيږي ترڅو پوري چې د هغه مصارفو ته په صحيح ډول د رسولو ډاډمن انتظام تر سره نه سي.

له همدې امله که چيري حکومت په دې کي کامياب سي چې د زکات د ترلاسه کولو او د هغه د ويشلو نظام په صحيح توگه وټاکي، نو دا د هغه يوه ستره کارنامه گڼل کيږي، چې گټى او برکات به يې انشاء الله په سترگو وويني.

خو که چيري خداى جل جلاله مه کړه د زکات مال تر خپلو مستحقينو پوري په صحيح ډول نه ورسول سي نو دې شميره مسلمانانو د عبادت د خرابوالي وياړ به د حکومت پر غاړه وي.

زمونږ د عاده چې خداى جل جلاله دې حکومت په دغه آزمائش کي کامياب کړي او دغه نازکه مرحله دې ورته آسانه کي، آمين. خوددغه مقصد د لاس ته راوړلو لپاره په کار ده چې لومړئ قدم دا واخيستل سي چې د زکات او عشرکوم قانون نافذ سوى وي هغه د شرعي له مخي صحيح وي او څه نیمگړتيا ورپکښي نه وي.

او دوهم قدم دا اخیستل په کار دي چې ددغه قانون سره سم عمل هم صحیح وي. او ترڅو پوري چې د قانون تعلق دی نو د "مجلس تحقیق مسائل حاضره" په غونډه کې د اوسني زکات او عشر پر لار قانون (Ordinance) باندې غور ورسو او د شرعي له نقطه نظر څخه د هغه د جاج اخیستلو څخه وروسته لاندینی تبصره د نظرونو په اتفاق سره ومنل سوه.

## د زکات نصاب

ددغه لار قانون (Ordinance) تر ټولو لویه تیروتنه داده چې په هغه کې پر هر هغه کس باندې د زکات ادا کول لازم کړځول سوي دي، د چاچي په بانک اکاؤنټ کې دومره اندازه روپۍ موجودیت لري چې د زکات د منهاکولو په ورځ دیوزر روپو څخه زیاتي وي، او د بانکونو څخه پرته په نورو مالي ادارو کې د یوزر روپو قید هم نه سته، او د اثاثاتو درلودونکي افراد پرته ددی څخه چې د هغوی د اثاثاتو مالیت په پام کې ونیول سې په لازمي ډول پر هغوی باندې زکات واجب کړځول کېږي.

د شرعي له مخې دغه یوه لویه تیروتنه ده، او عملاً ددغه قانون په نتیجه کې پر زیات شمیر خلکو باندې زیاتې کېږي، او سره ددې چې پر هغوی باندې زکات شرعاً واجب نه وي، خو بیا هم د هغوی څخه زکات اخیستل کېږي.

د شرعي له مخې زکات یواځې پر هغه چا باندې فرض دی څوک چې د نصاب مالک وی یعنې دوه پنځوس نیمې ټولې سپین زر یا د همدومره مالیت نغدي، یا سره زر، یا مال تجارت په ملکیت کې لري، یا د دغو څلورو شیانو د ځینو یا ټولو مجموعه دوه پنځوس نیمو ټولو سپینو زرو په برابرې د هغه په ملکیت کې وي، البته که چیرې د یوچا سره د سرو زرو څخه پرته بل څه موجود نه وي نو د هغه نصاب اوه نیمې ټولې سره زر گڼل کېږي.



وروسته که څه هم د زکات د فرضیت لپاره د ضروري نه ده چې پر هر رقم باندي به په ځانگړي ډول کال تیرسوی وي، خو د ضروري ده چې د کال په پیل او پای کې لږترلږه د نصاب په اندازه د مالیت مالک وي.

په لار قانون (Ordinance) کې د زکات نوموړي اساسي شرائط په پام کې نه دي نیول سوي. نو که چیرې واقعه د زکات نظام د شرعي اصولو سره سم درول کېږي نو په لار قانون (Ordinance) کې دا رنگه ترمیم حتمي او ضروري دی، چې له امله یې زکات یواځې د هغو کسانو څخه ترلاسه سي پرچا باندي چې واجب وي، او عملي طریقې یې داده چې په "دفعه ۲ ذیل ۲۳" کې چې د صاحب نصاب کوم تعریف لیکل سوی دی یعنی:-

"د صاحب نصاب څخه مراد هغه کس دی د چاپړنمه چې د نوموړي لار قانون (Ordinance) له مخې زکات واجب الاداء وي:-"

هغه دي بدل کړل سي او د صاحب نصاب تعریف دي په لاندي ډول وسي:-  
 "د صاحب نصاب څخه مراد هغه کس دی د چاپه ملکیت کې چې دوه پنځوس نيمې ټولې سپين زر، يا د هغه د مالیت نغدي، سره زریا سامان تجارت وي، یا په دغو څلورو شیانو کې د ځینو یا ټولو مجموعه دوه پنځوس نیمو ټولو سپینو زرو سره برابره وي:-"

وروسته دي هرکال د زکات د نیتې څخه مخکې هغه نرخ اعلان سي کوم نرخ چې د دوه پنځوس نیمو ټولو سپینو زرو وي، او هغه نرخ دي د زکات د ترلاسه کولو معیار وټاکل سي. یعنی زکات دي یواځې د هغو خلکو څخه ترلاسه کېږي د کومو چې په بانکونو یا نورو مالي ادارو کې د دومره مالیت رقم موجود وي.

## د کال د تیریدلو مسئله

د زکات د فرضیت لپاره داهم ضروري ده چي د نصاب پرمقدار باندي به پوره کال تیرسوی وي، د پوره کال د تیریدلو مطلب دادی چي کله هم یو کس د نصاب خستن سي او د کال د ختمیدلو پرمهال د نصاب خستن وي ( که څه هم د کال په دوران کي د نصاب څخه کم سي، خو په پوره ډول ختم نه سي) نو د کال د ختمیدلو پرمهال چي څومره اندازه رقم دده په ملکیت کي وي پرهغه ټول رقم باندي شرعاً زکات واجب الاداء دی، که څه هم دده د رقم څه برخ یوه ورځ مخکي دده په ملکیت کي راغلې وي، نو پرهه رقم باندي د کال تیریدل ضروري نه دي.

تراوسني لار قانون ( Ordinance ) لاندې داسي صورتونه عملاً امکان لري چي په کومه نېټه کي د یوچا د اکاؤنټ څخه زکات وضع سي، د هغه نېټې KCO یواځي څو ورځي مخکي هغه د نصاب خستن جوړ سوی وي، په دغه صورت کي همدغه کال د دارنگه کس څخه جبراً زکات وضع کول د شرعي له مخي صحیح نه دي.

نو په لار قانون ( Ordinance ) کي په کار ده چي دا ډول امکانات وي چي که چيري یو کس دا ثابته کړي چي د هغه د نصاب پرملکیت باندي کال نه دی تیرسوی، نو د هغه څخه به زکات نه وضع کيږي.

## د پورونو مسئله

په لار قانون ( Ordinance ) کي د قابل زکات مالیت څخه د پورونو د استثناء کولو لپاره هم هیڅ ډول امکانات وجود نه لري، په دې هکله د امت د فقهاوو د مذهبونو خلاصه داده چي د امام ابو حنیفې<sup>ؒ</sup> په آند د زکات څخه د هر ډول پور د استثناء کولو څخه وروسته زکات واجبېږي، د امام شافعي<sup>ؒ</sup> قدیم قول هم په دې ډول دی، د امام مالک<sup>ؒ</sup> په آند

پورونه د اموال باطنه د زکات څخه مانع ګڼل کېږي، او د اموال ظاهره د زکات څخه مانع نه ګڼل کېږي، او د امام شافعي<sup>ر</sup> جديد قول دادی چي هيڅ ډول پور به هم د زکات څخه نه استثناء کېږي. (ملاحظه کړئ: المجموع شرح المذهب، ج: ۵، ص: ۳۱۳، ۳۱۴)

ننۍ حالت داسي دی چي که چيري يو چا د ژوند د اړتياوو لپاره پور اخيستی وي، او هغه د زکات څخه استثناء نه سی، نو دا پردغه کس باندي زیاتۍ دی.

البته دغه مسئله هميشه د اهل علم په آند په پام کي نيول کېږي چي نن صبا چي لوی لوی پانګوال د خپلو پيداواري اغراضو لپاره کوم پورونه اخلي، که چيري هغه ټول استثناء کړل سي نو پردوی به په ځينو صورتونو کي زکات هم واجب نه سي، کوم چي د شرعي دمقاصدو څخه خلاف کار دی.

له همدې امله که چيري د دا ډول پورونو په هکله د امام شافعي<sup>ر</sup> مسلك عملي سي او دا وويل سي چي هغه د زکات څخه نه استثناء کېږي، نو مناسبه به وي.

په ۱۲ ربيع الاول ۱۳۹۹ کي چي د عامو نظرونو د معلومولو لپاره د زکات د لار قانون کومه مسوده مشهوره سوی وه، په هغه کي هم د پورونو د استثناء امکانات موجوده او پر هغه باندي د تبصرې پرمهال ”مجلس تحقيق مسائل حاضره“ هم دغه ډول نظر څرګند کړی وو. (ملاحظه کړئ: ماهنامه بينات، جمادی الثانيه، ۱۳۹۹، صفحه ۸)

نو د مجلس په آند، حolan حول او د پورونو په هکله وړانديزونو ته په پام سره نصاب بايد چي د لار قانون د فعه ۳ د مجوزه ترميم څخه وروسته دا ډول سي:

”د لار قانون د نورو احکامو منونکي هر مسلمان صاحب نصاب څخه چي په جدول نمبر ۱ کي دورکول سوي تفصيل سره سم د هر کال د ختميدلو پرمهال لازماً زکات اخيستل کېږي، شرط دادی چي که چيري يو کس د اثابته کړي چي د زکات د نيټې په ورځ دده د قابل زکات ټولو مملوکاتو پر نصاب باندي کال نه دی تير سوی، نو دده

د مذکوره اثاثاتو څخه به زکات نه اخیستل کېږي، او بل شرط دادی چې که چیري یو کس دا ثابته کړي چې هغه مقروض دی او هغه د پیداواري غرض لپاره پور نه دی اخیستی، نو دده د پور رقم به د قابل زکات رقم څخه استثناء کېږي.

### اموال ظاهره او باطنه

د بانک اکاؤنټ او نورو مالي ادارو څخه د زکات د استثناء کولو په هکله یو علمی اشکال دادی چې د فقهاء کرامو د وضاحت سره سم حکومت دا حق لري چې د اموال ظاهره څخه زکات ترلاسه کړي، او دا حق نه لري چې د اموال باطنه څخه زکات ترلاسه کړي.

په عمومي ډول فقهاوو هغه څاروي چې په مفت څارن ځایونو کې څرېږي، د کښتونو او باغونو څخه ترلاسه سوي حاصلات، او هغه مال تجارت چې د ښار څخه بهر وړل کېږي دغه ټول اموال ظاهره بللي دي.

او نغدي، زیورات او پاته نور ټول قابل زکات مالونه یې اموال باطنه بللي دي. د بانک اکاؤنټ چونکه د نغدو په صورت کې وي، له همدې امله په علمي ډول دا پوښتنه د پام وړ ده چې حکومت د هغوی څخه د زکات د ترلاسه کولو حق لري او که نه؟ پردغه مسئله باندې د غور کولو څخه وروسته مجلس دې نتیجه ته رسیدلی دی چې: "په اوس وخت کې بانک اکاؤنټ په اموال ظاهره کې گڼل کېږي".

ددغه مسئلې تفصیل دادی چې د نبی اکرم ﷺ او حضرت ابو بکر<sup>رض</sup> او حضرت عمر<sup>رض</sup> په مبارکو وختونو کې د اموال ظاهره او اموال باطنه ترمنځ هیڅ ډول توپیر نه وو بلکه پر حکومتي سطح به د دواړو ډولو مالونو څخه زکات ترلاسه کېدی.

خو کله چې د حضرت عثمان<sup>رض</sup> په عهد خلافت کې د قابل زکات مالونو کچه زیاته سوه او دوی<sup>رض</sup> دا محسوسه کړه چې که چیرې عاملین د خلکو دوکانونو او کورونو ته ورځي او د دوی د املاکو پلټنه کوي نو خلکو ته تکلیف رسیږي، او له امله یې د دوی د دوکانونو، زیرمو او ګودامونو، او خوندي شخصي مقاماتو ځانګړې حیثیت مجروح ګرزي، نو دوی<sup>رض</sup> دا پریکړه وکړه چې یواځې به د هغو مالونو زکات پر حکومتی سطح باندي ترلاسه کيږي، د کومو د زکات په ترلاسه کولو کې چې تکلیف او مضرت نه وي، او دا ډول مالونه په هغه وخت کې یواځې دوه ډوله وه، یعنې څاروي او زرعي حاصلات. دغه رنگه دوی<sup>رض</sup> دا پریکړه وکړه چې یواځې به د دغه ډول مالونو زکات پر حکومتی سطح باندي ترلاسه کيږي، او پاته مالونه یې اموال باطنه وګڼل او د هغوی د زکات اداینه یې خپله د مالکانو ذمه واري وګڼل.

وروسته چې کله د عمر بن عبدالعزیز زمانه سوه، نو هغوی د ښار څخه بهر داسې څوکیداران او پهره داران مقرر کړل، چې کله به هم له هغه ځایه څخه چا مال تیراوه نو دوی به زکات ورځیني اخیستی.

دغه مهال چې به کوم مال تجارت له ښار څخه بهر وړل کیدی نو هغه هم په اموال ظاهره کې ګڼل کیدی، ولې چې حکومت دی ته اړتیا نه درلوده چې د دغه ډول مال څخه د زکات د ترلاسه کولو او د هغه د حساب لګولو لپاره د مالکانو د کورونو، دوکانونو او شخصي مقاماتو تلاشي واخلي.

د نوموړې صورت حال دوضاحت لپاره د فقهاوو کرامو تصریحات په لاندې ډول دي:

۱: علامه ابن همام لیکي:-

(ظاهر قوله تعالى: خذ من اموالهم صدقة "الاية" توجب اخذ الزکوة مطلقا للامام، وعلى هذا كان رسول الله ﷺ والخلفاء بعده، فلما ولي عثمان وظهر تغير الناس کره

ان يفتش السعاة على الناس مستورا موالهم، ففوض الدفع الى المالك نيابة عنه، ولم يختلف الصحابة في ذلك عليه، وهذا لا يسقط طلب الامام اصلا، ولهذا لو علم أن اهل بلدة لا يؤدّون زكاتهم طالبهم بها). (فتح القدیر: ج: ۱ ص: ۴۸۷)

۲: امام ابو بکر جصاص ليکي:-

(وقوله تعالى: خذ من اموالهم صدقة: يدل على ان اخذ الصدقات الى الامام وانه متى اذاهما من وجبت عليه الى المسكين لم يجزه، لان حق الامام قائم في اخذها فلا سبيل الى اسقاطه، وقد كان النبي ﷺ يوجه العمال على صدقات المواشي ويامرهم بان يأخذوا على المياه في مواضعها).

وراندي بيا ليکي:-

(اما زكاة الاموال فقد كانت تحمل الى رسول الله ﷺ وابي بكر وعمر وعثمان، ثم خطب عثمان فقال "هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دين فليؤده، ثم ليترك بقية ماله" فجعل لهم ادائها الى المساكين، وسقط من اجل ذلك حق الامام في اخذها، لانه عقد عقده امام من ائمة العدل، فهو نافذ على الامة لقوله عليه السلام: ويعقد عليهم او لهم، ولم يبلغنا انه بعث سعاة على زكات الاموال كما بعثهم على صدقات المواشي والثمار في ذلك، لان سائر الاموال غير ظاهرة للامام، وانما تكون مخبوءة في الدور والحوانيت والمواضع الحريزة ولم يكن جائزا للسعاة دخول احرارهم ولم يجز ان يكلفوهم احضارها..... ولما ظهرت هذه الاموال عند التصرف بها في البلدان اشبهت المواشي فنصب عليها عمال ياخذون منها ما وجب من الزكاة، ولذلك كتب عمر بن عبد العزيز الى عماله ان ياخذوا مما يمر به المسلم من التجارات من كل عشرين دينارا نصف دينار).

(احكام القرآن: ج: ۳ ص: ۱۵۵، مطبوعه استنبول ۱۳۳۵-۵۱)



۳: د حنفی فقهی په مشهور کتاب "الاختیار" کې دي:-

(لان الاخذ كان للامام ، و عثمان فوضه الى الملائك و ذلك لا يسقط حقل طلب الامام ، حتى لو علم ان اهل بلدة لا يؤدون زكاتهم طالبهم بها ولو مر بها على الساعي كان له اخذها) -  
(الاختیار: ج: ۱ ص: ۱۰۰)

۴: صاحب هدايه ليكي:-

(ومن مر على عاشر بمائة درهم واخبره ان له في منزله مائة اخرى وقد حال عليها الحول لم يزك اللتي مر بها لقلتها، وما في بيته لم يدخل تحت الحماية) - (فتح القدير: ۲: ۵۳۶)  
د فقهاء کرامو د نوموړو تصريحاتو څخه دا څرگنديږي چي نغدي روپۍ او سامان تجارت ترهغو پوري اموال باطنه گڼل کيږي، ترڅو پوري چي په خوندي او ځانگړي مقاماتو کي د مالکانو ترمظارت لاندې وي، چونکه د دغه ډول مالونو د زکات په ترلاسه کولو کي په هغو شخصي مقاماتو کي مداخلت راځي، نو ځکه حکومت هغه د ترلاسه کولو څخه مستثنی کړي دي، خو که چيري همدغه مالونه مالکان د شخصي مقاماتو څخه بهر راوباسي، او د حکومت ترساتني او حفاظت لاندې راسي، نو بيا د اموال ظاهره په حکم کي راځي، او حکومت ته دا اختيار ورکول کيږي چي زکات ورځني ترلاسه کړي -  
گواکي یو مال چي د اموال ظاهره څخه گڼل کيږي، د هغه لپاره دوه اساسي امور ضروري دي: یو دا چي هغه مال به په داسي شخصي مقاماتو کي نه وي خوندي سوی چيري چي د هغه د حساب د ترسره کولو لپاره د شخصي مقاماتو تفتيش او پلټنې ته اړتیا پېښيږي کما فی العبارة الاولى والثانية، او دوهم دا چي هغه مال د حکومت تر حفاظت او ساتني لاندې راسي، کما فی العبارة الرابعة.

که چیري د دغه معیار له مخي د اوسني بانک اکاؤنټ چاچ واخیستل سي نو په هغه کي دواړه شرطونه په پوره ډول موجودیت لري، یو خو هغه داسي مال دی چي مالک یی د خپل حفاظت څخه راباسي او د حکومت په وړاندي یی ظاهر وي، او د هغه د حساب په ترسره کولو کي د شخصي مقاماتو پلټنې ته اړتیا نه پېښیږي، او بل داچي هغه مال نه داچي د حکومت تر حفاظت لاندې راغلي دي، بلکه د هغه تر ضمانت لاندې راغلي دي او په خاص ډول چیري که بانک سرکاري ملکیت وي، او هغه ته چي کوم سرکاري تحفظ ور په برخه دی، هغه د هغومالونو په مقابله کي ډیر زیات دی کوم مالونه چي پر عاشر باندي تیرېږي.

له همدې امله "مجلس" په دې نظر دی چي بانک اکاؤنټ او په نورو مالي ادارو کي ایښوول سوي مالونه، د اموال ظاهره په حکم کي دي او حکومت کولای سي چي د هغه څخه زکات ترلاسه کړي.

او که چیري د فرض په توګه هغه یا د هغه څخه ځيني یې اموال باطنه وګڼل سي، بیانو فقهاء کړامودا تصریح کړې ده چي د کومي سیمي خلک پخپله زکات نه ادا کوي، نو هلته حکومت د اموال باطنه د زکات غوښتنه هم کولای سي.

او د نوموړي تصریح یادونه د "فتح القدير" او "الاختیار" په عبارتونو کي سوې ده، او همدغه مسئله په بدائع الصنائع: ج: ۲ ص: ۷ کي هم موجوده ده.

### د زکات د نیت مسئله

د بانک اکاؤنټ او نورو مالي ادارو څخه جبراً د زکات د وضع کولو په هکله یو بل علمي اشکال دا راپیدا کيږي چي زکات یو عبادت دی او د نورو عبادتونو په شان د هغه په ادا کولو کي هم نیت ضروري دی، خو کله چي په نوموړو ادارو کي جبراً زکات وضع کيږي نو کیدلای سي چي د مالکانو له لوري څخه به نیت نه وي؟

د فقهاء کرامو په تصریحاتو کې د دغه اشکال حل هم موجود دی، او هغه دا چې حکومت د کومو مالونو د زکات د ترلاسه کولو حق لري، هلته د حکومت ترلاسه کول پخپله د نیت قائم مقام ګڼل کېږي، په دې هکله علامه شامي لیکي:-

(وفي مختصر الكرخي اذا اخذها الامام كرهما فوضعها موضعها اجزاً لان له ولاية اخذ الصدقات فقام اخذه مقام دفع المالك - وفي القنية فيه اشكال ، لان النية فيه شرط ولم توجد منه اه قلت: قول الكرخي: فقام اخذه الخ يصلح للجواب تامل) -

### د بانک اکاؤنټ د پور د کیدلو حیثیت

د بانک اکاؤنټ څخه د زکات د ترلاسه کولو په هکله یوه شبېه دا هم کیدلای سي چې په بانکونو کې کوم مالونه ایښورل کېږي، هغه د فقهي اعتبار له مخې د پور حکم لري، او مقروض به څرنگه دا حق ولري چې د قرض خواه د مال څخه زکات ترلاسه کړي. خو د غور کولو څخه وروسته دا څرګندېږي چې د قرض جوړیدلو څخه وروسته نوموړي مالونه د مضمون کیدلو پر اساس نور زیات ترسرکاري تحفظ لاندې راغلل، ځکه چې د قرض کیدلو له امله د حکومت د زکات د ترلاسه کولو پر حق باندي څه منفي اغیزه نه راځي، دغه پوره له کوم شک څخه قوي دین دی، پرکوم باندي چې د ټولو په اتفاق سره زکات فرض دی.

او په سرکاري ملکیت کې د بانکونو د کیدلو له امله دغه مالونه یواځې دانه چې د حکومت په علم کې دي، بلکه د هغه په قبضه او ضمانت کې هم راځي، له همدې امله که چیرې حکومت د ولایت عامه پر اساس د نوموړو مالونو څخه زکات وضع کړي نو په دې کې شرعاً څه قباحیت نه سته.

## محتاطه طريقه

خو "مجلس" داگنې چې د بانک اکاؤنټ او نورو مالي ادارو څخه د زکات د ترلاسه کولو محتاطه طريقه داده چې کله هم څوک په نوموړو ادارو کې خپل مال اېږدي نو هغه به دا لاسليک کوي چې دده له لوري څخه اړوندي ادارې ته دا اختيار ورکول کېږي چې هغه د زکات د نيتې د رارسيدلو سره سم دده د مال څخه زکات استثناء کړي او د زکات په صندوق کې يې جمع کړي.

دغه رنگه نوموړي ادارې د مالکانو له لوري څخه "وکیل باداء الزکوة" جوړېږي، وروسته په دغه کې نه د اموال باطنه پر اساس کوم اشکال پاته کېږي، او نه هم د نيت پر اساس پاته کېږي، او نه هم د اکاؤنټ د قرض کيدلو پر اساس اشکال پاته کېږي.

## سودي اکاؤنټ او زکات

د بانک اکاؤنټ څخه د زکات د ترلاسه کولو په هکله يو خلجان دارا پيدا کېږي چې دغه خو سودي کهاتې (Scouts) دي، نو بيا سود او زکات دواړه څرنگه سره جمع کېږي؟ په دې کې شک نه سته چې په يو اسلامي حکومت کې د سودي کاروبار وجود يوه شرمناکه خبره او شرمناک عمل دی، او په خاص ډول د زکات د نظام د رامینځته کيدلو څخه وروسته ددغه حرامي او ناپاکي لاري په مرسته آمدن لاس ته راوړل هيڅ جواز نه لري.

دهمدې امله دا د حکومت فريضه او دنده ده چې هغه څومره ژر چې ممکنه وي مسلمانان د سودي نظام ددغه لعنت څخه خلاص کړي.

خو ترڅو پوري چې د زکات دا داکولو تعلق دی نو د فقهي اعتبار له مخې که چيرې د يو کس په آمدن او عوائد کې حلال او حرام دواړه ګډوي او هغه د مجموعی مال څخه

زکات وباسي نو په دې کې هېڅ ډول قباحت نه سته. فرق يواځې دومره دی چې د حلال مال دوه نيم فيصده شرعاً زکات گڼل کېږي او د حرام مال دوه نيم فيصده شرعاً زکات نه گڼل کېږي، بلکه صدقه گڼل کېږي، کوم چې د حرام مال څخه د خلاصون لپاره ترسره کېږي.

اصل شرعي حکم دادی چې سود اخيستل حرام دي، خو که چيرې څوک سود ترلاسه کړي نو هغه ټول واجب التصدق دی.

نو اوس که چيرې حکومت د مال څخه دوه نيم فيصده زکات په فنډ کې ورکړي وي (او حال دادی چې په فنډ کې صدقات نافله او عطيات هم شامل وي) نو پرمالکانو باندي شرعاً دا واجب ده چې پاته سود هم صدقه کړي، نه دا چې د هغه پراساس د اصل مال زکات هم ادا نه کړي.

د مثال په ډول د يو کس زر روپۍ په بانک کې وي، او پر هغه باندي د سود سل روپۍ نوري زياتي سي، نو حکومت به پر يوو لس سوه روپو باندي د دوه نيم فيصد حساب له مخې اوه ويشت نيمي روپۍ ترلاسه کوي، په دغه اوه ويشت نيمو روپو کې پنځه ويشت روپۍ د هغه کس د اصلي يو زرو روپو زکات دی او دوه نيمي روپۍ زکات نه دی، بلکه د سود هغه روپۍ چې بايد ټولې صدقه سوي وای د هغه روپو يوه برخه ده، که چيرې دغه هم د فنډ په زکات کې ولگېږي نو څه قباحت نه سته، ولي چې د دغه مصرف هم فقراء او مساکين دي.

### د نابالغ زکات

د امام ابو حنيفه په آند د زکات د وجوب لپاره د صاحب نصاب لپاره دا شرط دی

چي عاقل او بالغ به وي ، او د امام شافعي او امام مالك په آند د نابالغ او فاقر العقل پرمال باندې هم زكات لازم دی، په ( Ordinance ) يا لار قانون كي چونكه د بالغ او نابالغ په اكاؤنټ كي فرق نه دی سوی، له همدې امله په دې هكله د امام شافعي مسلك خپل سوی دی، او اوسني حالاتو ته په پام سره كه چيري اړتيا وي نو گنجائش يې سته.

### د تركي مال

البته په اكاؤنټ كي ځيني مالونه داسي دي چي د مرحوم كس تركه وي، او څرنگه چي د مرحوم د انتقال سره سم په مال كي د وارثانو حق ثابتېږي، او په وارثانو كي د هريوه صاحب نصاب كيدل ضروري نه دي، د همدې امله د دغه مال څخه زكات ترلاسه كول صحيح نه دي.

نوپه كارده چي په لار قانون ( Ordinance ) كي دا ډول استثناء وسي:

”كوم كس چي د زكات د وضع كولو په ورځ انتقال سي، د هغه د اكاؤنټ څخه به زكات نه وضع كيږي“.

### كمپني او حصي ( Shares )

په لار قانون كي كمپني هم صاحب نصاب گڼل سوې ده، او د كمپني حصي هم په جدول نمبر ۱ كي درج سوي دي او د هغو څخه د زكات د وضع كولو حكم وركول سوی دی. د دې څخه په ښكاره د معلومېږي چي د هري كمپني د بانك اكاؤنټ څخه به د فرد قانوني په حيث په جلا ډول زكات ترلاسه كيږي، او د كمپني د حصه دارانو څخه به د دوی پر حصو باندې په جلا ډول زكات ترلاسه كيږي.

كه چيري دا ډول وي نو بيا دغه طريقه د شرعي خلاف گڼل كيږي، ولي چي په دغه كي



د یوه مال څخه په کال کې دوه ځله د زکات د اخیستلو احتمال دی، چي په هیڅ ډول نه دی روانو که چیري د کمپنۍ څخه زکات ترلاسه کیري نو د حصه دارانو څخه به په جلا ډول زکات نه ترلاسه کیري، او که چیري د حصه دارانو څخه زکات ترلاسه کیري، نو د کمپنۍ څخه به نه ترلاسه کیري.

په دغو دواړو صورتونو کې د مجلس په آند بڼه خبره داده چي زکات پر حصو باندي ترلاسه سي.

### عشر د نغدو په صورت کې

په لارقانون کې د عشر یوه برخه هم د زکات د ترلاسه کولو څخه مستثنی سوېده، مثلاً د باراني مخکو د حاصلاتو پنځه فیصده او ددې څخه پرته په هر ډول مخکو کې د بزگر حصه استثناء سوېده، او ددې سره سم دا وضاحت هم سوی دی چي پردغو باندي شرعاً عشر واجب دی چي مالکان به یې پخپله ادا کوي. په دغه حکم کې شرعاً هیڅ ډول خرابي نه سته البته د لارقانون په ”دفعه ۵ ذیل ۵“ کې دا وضاحت سوی دی چي عشر به د نغدو په صورت کې ترلاسه کیري، یواځي د غنمو په هکله دا استثناء سوېده چي که چیري وغواړي نو هغه د جنس په صورت کې ترلاسه کولای سي.

د مجلس په نظر کې دغه برخه هم د ترمیم وړده، ولي چي شرعاً د لازمه نه ده چي عشر به د نغدو په صورت کې ادا کیري، بلکه شرعي په دی هکله د مالک آسانتیا او سهولت په پام کې نیولی دی.

دهمدې امله داپه کار ده چي بندیزونه دي ختم کړل سي او نوموړې معامله دي د مالک پر صوا بدید باندي پرېښوول سي.

## د عشر څخه د حاصلاتو د څلورمې برخې استثناء

په لار قانون کې دا گنجائش سته چې د زرعي حاصلاتو څلورمه برخه د عشر څخه ده، که څه هم د ځينو امامانو اقوال په دې ډول منقول دي چې د زرعي حاصلاتو څلورمه برخه مستثنی کيدلای سي. (ملاحظه کړئ: فتح الباری، باب خرص التمر: ص: ۲۷۴ ج: ۳)

خو د حنفي فقهاوو او زياتو فقهاوو په مسلک کې دانه سته.

دهمدې امله که چيرې حکومت دا وغواړي چې څلورمه برخه مستثنی کړي نو ددې سره سم په کار ده چې دا اعلان وکړي چې مالکان دي عشر پخپله ادا کړي.

## د زکات نيټه

د اوسني لار قانون سره سم د هر زکات کال د "رمضان المارک" د اولي څخه پيل او د "شعبان المعظم" په وروستۍ ورځ پای ته رسيږي.

او دا خبره د ډاډ وډ ده چې د شرعي سره سم د زکات د تقسيم لپاره هجري کال خپل سوی دی، خو د مختلفو اثاثاتو د نرخ د لگولو لپاره په جدول نمبر (۱) کې بيلا بيلي نيټې ټاکل سوي دي، دغه صورت حال شرعاً صحيح نه دی.

شرعي صورت دادی چې کله هم يو کس صاحب نصاب جوړ سي نو د هغه د هر رقم لپاره په جلا ډول کال نه معتبريږي، بلکه د ټولو اثاثاتو لپاره د زکات د وجوب يوه نيټه وي نو صحيح طريقه داده چې په ټولو اثاثاتو کې د نرخ لگولو نيټه يوه وټاکل سي.

البته ددغه نرخ پر اساس د زکات د وضع کولو نيټې د مختلفو اثاثاتو له امله مختلفې کيدلای سي.

## د قيمتي ډبرو او ماهيانو زکات

د لار قانون په جدول نمبر (۲) کې د هغو شيانو فهرست ورکول سوی دی پرکومو باندې چې حکومت لازماً زکات نه ترلاسه کوي، بلکه پر مالکانو باندې د اوا چبه ده چې د هغه زکات پخپله ادا کړي.

په نوموړي فهرست کې پر قيمتي ډبرو او ماهيانو باندې هم زکات عائد سوی دی، او حال دادي چې پردغو دواړو شيانو باندې تر هغو پورې زکات واجب نه دی ترڅو پورې چې د تجارت په نيت نه وي اخيستل سوي.

دهمدې امله په کارده چې نوموړي دواړه شيان د جدول څخه وايستل سي، ولي چې کله د تجارت لپاره نوموړي شيان وايستل سي، نو بيا هغه "اموال تجارت" گڼل کېږي چې يادونه يې په جدول نمبر (۲) کې شوې ده.

## د زکات مصارف

په لار قانون کې د زکات د مصارفو په بيان کې براه راست فقيرانو ته د زکات در سولو تر څنگ د يادونه هم سته چې د مختلفو ادارو په توسط سره د فقيرانو سره تعاون وسي.

په کار ده چې د اډول وضاحت وسي:

"په هر صورت کې به د زکات ادا کول په دې ډول تر سره کېږي چې د زکات مستحق د مال مالک وگزرول سي او هغه ته مال ورکول سي".

دا وضاحت ځکه ضروري دی چې د لار قانون د اردو ژباړې څخه داشبهه را ولاړېږي چې نوموړي ادارې هغه پرودانې او د عمليې (انتظاميې) پرتنخوا هگانو او معاشونو باندې مصرفولای سي. اودغه شرعاً جواز نه لري.

انګلیسي متن که څه هم نسبه ښه دی ، خو هلته هم دا ډول وضاحت ضروري دی.

### د حکومت لپاره د وړاندیزونو خلاصه

د صاحب نصاب د اوسني تعريف پر ځای دي لاندې تعريف وليکل سي:

”د صاحب نصاب څخه مراد هغه کس دی چي په ملکیت کي يې دوه پنځوس نيمې تولې سپين زړيا د دغه نرخ په برابر نغدي روپۍ ، سره زراو يا د تجارت سامان وي ، او يا هم د دغو څلورو شيانو څخه د ځينو او يا هم د ټولو مجموعه د دوه پنځوس نيمو ټولو سپينو زرو د نرخ سره برابره وي.“

وروسته دي هر کال د زکات د نيټې څخه مخکي چي د دوه پنځوس نيمو ټولو سپينو زرو کوم نرخ وي هغه دي اعلان سي او د زکات د ترلاسه کولو معيار دي وټاکل سي ، يعني يواځي دي دهغو خلکو څخه زکات ترلاسه سي ، د چاچي د دومره اندازې د ماليت رقم په بانکونو او نورو مالي ادارو کي موجود او جمع وي.

۲: د لار قانون ( Ordinance ) په دفعه نمبر (۳) کي دي ترميم وسي او دا ډول دي جوړ سي:

”د لار قانون د نورو احکامو تابع مسلمان صاحب نصاب څخه به په جدول نمبر (۱) کي دورکول سوي تفصيل سره سم د هر کال په وروستۍ کي لازماً زکات ترلاسه کړي.“

شرط دادی چي کوم کس د اثابته کړي چي د زکات د نيټې په ورځ دده پر هغو ټولو قابل زکات مملوکاتو باندي پوره کال نه دی تير سوی کوم مملوکات چي د نصاب اندازې ته رسيدلی دی ، نو دده د اثباتو څخه به زکات نه ترلاسه کړي.

بل شرط دادی چي کوم کس د اثابته کړي چي هغه مقروض دی ، او هغه د پيداواري غرض لپاره پورنه دی اخيستی ، نو دده د پور رقم به د قابل زکات رقم څخه استثناء کړي.

۳: شرط د ادی چې د کوم کس په هکله چې دا ثابتنه سې چې هغه د زکات د وضع کولو په نېټه کې په حق رسیدلی وو نو بیا به هم د هغه د اکاؤنټ څخه زکات نه وضع کېږي.

۴: په بانکونو او نورو مالي ادارو کې چې کوم خلک مال جمع کوي هغوی به یوه "وکالت نامه" لیکي، په کومه کې چې هغوی دا لاس لیک کوي چې اړوندې مالي ادارې دا اختیار لري چې د زکات د نېټې د رارسیدلو سره سم به هغه اداره دده د لوري څخه زکات وضع کوي او په صندوق (Fund) کې به یې ذخیره کوي.

۵: پر کمپنۍ او د هغه پر حصو باندي به په جلا جلا ډول زکات نه ترلاسه کېږي، بلکه که چیرې د کمپنۍ څخه ترلاسه کېږي، نو بیا به پر حصو باندي زکات نه ترلاسه کېږي، او که چیرې پر حصو باندي ترلاسه کېږي، نو بیا به د کمپنۍ څخه نه ترلاسه کېږي. په نوموړو دواړو صورتونو کې بهتره داده چې پر حصو باندي زکات ترلاسه سي.

۶: د نغدو په صورت کې دي د عشر د ترلاسه کولو بنديز پای ته ورسېږي، بلکه معامله دي د حاصلاتو پر مالک باندي پریښوول سي، چې که هغه وغواړي نو د جنس په صورت کې به یې ادا کړي، او که وغواړي نو د نغدو په صورت کې به یې ادا کړي.

۷: په زرعی حاصلاتو کې چې حکومت د حاصلاتو د استثناء په ډول څلورمه برخه پرېږدي، د هغه په هکله دي دا اعلان وسي پي د دغه برخي عشر دي مالکان خپله ادا کړي.

۸: د جدول نمبر (۱) د ټولو اثاثاتو لپاره دي د نرخ د ټاکلو نېټه یوه وټاکل سي، او د مختلفو اثاثاتو لپاره به مختلفې نېټې نه ټاکل کېږي، البته د زکات د وضع کولو نېټې د مختلفو اثاثاتو له امله مختلفې کیدلای سي.

۸: قیمتي دېبري او ماهيان دي د جدول نمبر (۲) څخه خارج کړل سي.

۹: په جدول نمبر (۲) کي د څارويو د زکات د شرح د بيان په لړ کي د پښو څخه تر پښه ویشټ او ښانو پوري شرح مجمل ښکاري، د کوم څخه چي دامحسوسېږي چي د پښو څخه تر پښه ویشټ او ښانو پوري يو اوبس واجب دی، د دغه دي اصلاح وسي او په واضح ډول دي دا وليکل سي چي د پښو څخه تر پښه ویشټ او ښانو پوري په هر اوبس کي يوه وزه واجبه ده.

۱۰: د زکات په مصارفو کي دي دا وضاحت وسي چي په هر صورت کي به د زکات مستحق د زکات مالک او قابض ګرځول کېږي، او اداره به دغه رقم په وداني او د استازانو په معاشونو کي نه لگوي.

دغه يو څو وړانديزونه دي، چي د لار قانون (Ordaenance) د فوري مطالعي څخه مخته راغلل.

(ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا)

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمين.



## تصدیقات

- (۱) حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب۔  
مفتی و مهتم دارالافتاء والارشاد ناظم آباد کراچی
- (۲) حضرت مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب۔  
مفتی و مهتم دارالعلوم کراچی
- (۳) حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب۔  
خادم دارالافتاء: دارالعلوم کراچی
- (۴) حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب۔  
مفتی جامعة العلوم الاسلامیة علامہ بنوری ٹاؤن کراچی
- (۵) حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالرزاق اسکندر صاحب۔  
استاذ و ناظم تعلیمات: جامعة العلوم الاسلامیة بنوری ٹاؤن کراچی
- (۶) حضرت مولانا مفتی سبحان محمود صاحب۔  
دارالعلوم کراچی ۱۴۔
- (۷) حضرت مولانا مفتی عبدالرؤف صاحب۔  
نائب مفتی دارالعلوم کراچی ۱۴۔

## بسم الله الرحمن الرحيم

### د بانکونو او مالي ادارو څخه زکات ترلاسه کول

#### دوهمه برخه

الحمد لله وكفى وسلام عباده الذين اصطفى. اما بعد-

”مجلس تحقيق مسائل حاضره“ د خپلي ۲۱ — شعبان ۱۳۹۹ هـ په غونډه كې د زكات او عشر پر لار قانون ( Ordinance ) باندې د تبصرې كولو پر مهال يو تحرير ( ليكنه ) مرتب كړی، او د نظر د څرگندولو لپاره يې د ټول هيواد د مشهورو مفتيانو په خدمت كې نوموړی تحرير ( ليكنه ) وړاندې كړی.

الحمد لله! د زياترو له لوري جوابونه ترلاسه سوه، او دغو حضراتو پر نوموړي تحرير باندې په اصل مسئله كې د څه ترميم څخه پرته د ”مجلس“ د نظر سره په اتفاق څرگندولو سره تصديقي لاس ليك ثبت كړی:

(۱) شيخ الحديث حضرت مولانا عبد الحق صاحب: مهتم دارالعلوم حقانيه، اكوره خټك.

(۲) حضرت مولانا مفتي عبدالله صاحب: مفتي ومهتم مدرسه قاسم العلوم، ملتان.

(۳) حضرت مولانا مفتي عبد الحكيم صاحب: مفتي مدرسه اشرفيه، سكر.

(۴) حضرت مولانا سليم الله خان صاحب مدظله: مهتم جامعه فاروقيه درك كالونی

كراچی (دوی د نیت په مسئله كې څه تردد وفرمایي، او په نورو امورو كې يې اتفاق

وفرمایي).

- (۵) حضرت مولانا فاضل حبیب الله صاحب: مهتم جامعه رشیدیہ، ساهيوال.
- (۶) حضرت مولانا مفتي محمد سعيد صاحب: مفتي مدرسه مطلع العلوم، بروری روډ، کوټه.
- (۷) حضرت مولانا فضل محمد صاحب: مهتم مدرسه مظهر العلوم، مینګوره، سوات.
- (۸) حضرت مولانا مفتي محمد وجیه صاحب: مفتي دارالعلوم الاسلامیه، ټنډواله یار، سنډه.
- (۹) حضرت مولانا مفتي محمد خليل صاحب: مدرسه اشرف العلوم، باغبان پوره، ګوجرانواله.
- (۱۰) حضرت مولانا حبیب الحق صاحب: مدرس مدرسه اشرف العلوم، باغبان پوره، ګوجرانواله.
- (۱۱) حضرت مولانا قاضي سعد الله صاحب: رکن مجلس شوری قلات ډویژن، مستونګ پلوچستان (و حال رکن اسلامي نظریاتي کونسل پاکستان).
- (۱۲) حضرت مولانا قاضي بشیر احمد صاحب: دارالافتاء او لاکوټ، آزاد کشمیر.
- (۱۳) حضرت مولانا مقبول الرحمن قاسمي صاحب: دارالافتاء او لاکوټ، پونچھ، آزاد کشمیر.
- (۱۴) حضرت مولانا عبدالله صاحب: ناظم دارالعلوم تعلیم القرآن، باغ پونچھ، آزاد کشمیر.
- (۱۵) حضرت مولانا ثناء الله صاحب: خطیب جامع مسجد باغ، پونچھ آزاد کشمیر.
- د دغو حضراتو څخه پرته لاندینیو حضراتو د مجلس پر تحریر (لیکنه) باندې مفصله یا مختصره تبصره ولیکل، او د ځینو نکتو سره یې مخالفت څرګند کړی:
- (۱) حضرت مولانا مفتي جميل احمد تھانوي صاحب: مفتي جامعه اشرفیه، لاهور.
- (۲) حضرت مولانا مفتي عبدالستار صاحب: مفتي خیر المدارس، ملتان.
- (۳) حضرت مولانا عبدالشکور ترمذی صاحب: دارالعلوم حقانیه، ساهيوال ضلع سرګودھا.
- (۴) حضرت مولانا سرفراز خان صفدر صاحب: مدرسه نصره العلوم، ګوجرانواله.

دغو حضراتو پر ځينو اشتباهاتو باندې مجلس ته تنبيه ورکړه، پرکوم باندې چې مجلس ددوی ممنون دی هغه اشتباهات په لاندې ډول دي:

۱: د مجلس په تحرير کې د ”حولان حول“ د شرط په وضاحت کولو سره د الیکل سوي دي چې د زکات د وجوب لپاره دا ضروري ده چې ”مال نامي“ به د نصاب په اندازه ټول کال د يو کس په ملکيت کې موجود وي، حالانکه تفصيل يې دادی چې که چيری د کال په پيل او پای کې نصاب کامل وي او د کال په مينځ کې ناقص وگرزي، نو بيا هم زکات واجب دی.

د مجلس په مخکيني تحرير کې دغه نقص پاته وو، اوس دي دغه عبارت د مجلس له لوري څخه کالعدم وگڼل سي، دکوم څخه چې دامفهوم راوړي چې د زکات د وجوب لپاره دا ضروري ده چې ټول کال به کامل نصاب په ملکيت کې پاته وي.

۲: د صاحب نصاب تعريف په مخکيني تحرير کې دا ډول وو چې:

”د صاحب نصاب څخه مراد هغه کس دی د چاپه ملکيت کې چې دوه پنځوس نيمې ټولې سپين زروي، يا ددغه د نرخ په برابر نغدي روپۍ، سره زر او ياهم د تجارت سامان وي، يا ددغو څلورو شيانو د ځينو او ياهم د ټولو مجموعه ددوه پنځوس نيمو ټولو سپينو زرو د نرخ سره برابره وي“ په نوموړي تعريف کې د هغه صورت حکم نه دی بيان سوی په کوم کې چې د يو کس سره يواځې سره زروي، سپين زر يا نغدي بالکل نه وي، په دغه صورت کې د سرو زرو نصاب يعني اوه نيمې ټولې شرعاً معتبردی، نو پردغه اشتباه باندې د تنبيه څخه وروسته مجلس د صاحب نصاب تعريف دا ډول بدل کړی چې:

”دکړني د حاصلاتو او د څارويو څخه پرته په نورو قابل زکات مالونو کې د صاحب نصاب څخه مراد هغه کس دی چې په ملک کې دوه پنځوس نيمې ټولې (۶۱۲:۳۵ گرام) سپين زر

یا اوه نیمې تولې (۸۷:۴۸ گرام) سره زریا په دوی دواړو کې دیوه د نرخ سره برابر نغدي روپۍ یا د تجارت سامان وي، یا د دغو شیانو د ځینو او یا هم د ټولو مجموعه د سرو زرو یا سپینو زرو د نوموړي وزن د نرخ سره برابره وي“.

مجلس په دغه ترمیم شده تعریف سره “اسلامي نظریاتي کونسل” هم خبر کړی، اوس چي حکومت کوم نوی ترمیم شده د زکات لار قانون ۱۹۸۰ء نافذ کړی دی، په هغه کې د لوی خدای جل جلاله په فضل او مهرباني سره ترمیم سوی دی.

(ملاحظه کړئ، زکات و عشر ترمیمی آر دیننس ۱۹۸۰: دفعه ۳ ذیل الف)

۳: د مجلس په تحریر کې لیکل سوي وو چي کوم مالونه د ښار څخه بهر تلل د هغو څخه د زکات د ترلاسه کولو لپاره حضرت عمر بن عبدالعزیز څو کیداران او پهره داران کمارلي وه، د کوم څخه چي د تاثیر اخیستل کیدی چي دغه لړۍ تر ټولو څخه مخکي حضرت عمر بن عبدالعزیز پیل کړې وه، حالانکه دغه خبره صحیح نه ده، بلکه واقعه داسي ده چي دغه لړۍ د حضرت عمر په زمانه کې پیل سوې وه. (مبسوط و کتاب الآثار او داسي نور)

دا خوجزيي اشتباهات او فرو گذاشتونه وه، خو نوموړو څلوو حضراتو چي په اساسي ډول د کومي مسئلې سره مخالفت ښوولی دی او په هکله یې خپل تردد څرگند کړی دی، هغه د بانک اکاؤنټ یا نورو مالي ادارو څخه د زکات د وضع کولو مسئله ده.

په دې هکله د نوموړو حضراتو پر دلایلو یا شبهاتو باندي مجلس د دوهم ځل لپاره غور وکړی، خو د تحقیق او څیړني څخه وروسته د نوموړي مسئلې په هکله د مجلس په نظر کې بدلون نه راغلی.

نومناسبه داده چي د نوموړي مسئلې په هکله په تفصیل سره بحث وسي.

د بانک اکاؤنټ یا نورو مالي ادارو څخه د زکات د ترلاسه کولو په هکله چي د کومو شبهاتو

څرگندونه سوې ده، هغه شېبې په اساسي ډول درې دي:

۱: حکومت يواځې د اموال ظاهره څخه د زکات د ترلاسه کولو حق لري، او د اموال باطنه څخه د زکات د ترلاسه کولو حق نه لري، بلکه پرمالکانو باندې د افرض ده چې هغوی خپله زکات ادا کړي، او څرنگه چې نغدي اموال باطنه گڼل کېږي، له همدې امله بانک اکاؤنټ هم د اموال باطنه څخه گڼل کېږي، او حکومت د هغه څخه د زکات د ترلاسه کولو حق نه لري.

۲: بانک اکاؤنټ په حقيقت کې د بانک پر ذمه باندې د (Account holders) يعني کهاته درلودونکو پور دی، کله چې مالک دغه رقم بانک ته ورکوي نو د هغه د ملکیت څخه وزي او د بانک په ملکیت کې داخلېږي، نو پراصلي مالک باندې هغه مهال زکات واجبېږي څه مهال چې هغه خپل رقم بيرته د بانک څخه ترلاسه کوي، او د دې څخه مخکې چې کوم زکات د بانک اکاؤنټ څخه وضع کېږي هغه د وجوب اداء څخه مخکې د يوداسي مال څخه وضع کېږي پرکوم باندې چې زکات واجب الاداء نه دی، او د کهاته درلودونکي ملکیت نه دی، د همدې امله د دغه هيڅ ډول جواز نه سته.

۳: د زکات دادا کولو لپاره دادا کوونکي نيت ضروري دی، او د بانک اکاؤنټ څخه د زکات د وضع کولو پرمهال زياتره وخت د مالک نيت موجوديت نه لري. پر دغو درو مسائلو باندې په مفصله توگه بحث کېږي، واللّٰه سبحانه هو الموفق.

### اموال ظاهره او اموال باطنه

لکه څرنگه چې د "مجلس" په مخکيني تحرير کې د امام ابو بکر

حصاص او دنورو فقهاوو د تصريحاتو په حواله سره د اعرض وسو چې د نبي اکرم ﷺ

د ابو بکر صدیق <sup>رض</sup> او حضرت عمر <sup>رض</sup> په مبارک عهد کې د اموال ظاهره او اموال باطنه تر مينځ

هيڅ ډول فرق نه وو، بلکه د هر ډول قابل زکات مالونو څخه به په حکومتي سطح باندې



زکات تر لاسه کيدی، خو کله چي د حضرت عثمان رضي په زمانه کي د مالونو او آبادي کچه زياته سوه او د اوږه رامينځته سوه چي د خلکو په شخصي مکانونو کي د عاملينو (د زکات کارکونکي) مداخلت د خلکو لپاره ستونزي راپيدا کوي، اوله امله يې فتې را ولاړې، نو دوی يواځي د اموال ظاهره زکات په حکومتي سطح باندي تر لاسه کاوه، او د اموال باطنه د زکات په ادا کولو کي يې مالکان د حکومت نائيبين او ځای ناستي وټاکل.

د فقهاء کرامو د تصريحاتو په رڼا کي دا عرض نوی وو چي کله يو مال د اموال ظاهره څخه گڼل کيږي نو د هغه لپاره دوه اموره ضروري دي:

لومړئ دا چي د دغو مالونو د زکات د تر لاسه کولو لپاره به د مالکانو د شخصي مکانونو پلټنه نه ترسره کيږي.

او دوهم دا چي دغه مالونه به د حکومت تر ساتني لاندې وي.

وروسته دا عرض سوی وو چي په بانکونو او نورو مالي ادارو کي چي کوم مالونه ذخيره کيږي په هغو کي نوموړي دواړه امور موجوديت لري، د همدې امله دوی اموال ظاهره گڼل کيدلای سي.

پر دغه باندي ځينو حضراتو دا اعتراض کړی دی چي د يو مال د ظاهر کيدلو اصلي علت "خروج من مصر" دی، او هغه مهال چي د سار پر سرحداتو باندي کوم عاشرين او عاملين ناست وه او د خلکو د ځان او مال ساتنه يې کول، او په نتيجه کي يې ټول مالونه د حکومت تر ساتني لاندې راتلل، او پر اساس يې حکومت زکات تر لاسه کاوه او د شخصي مکانونو پلټنی ته اړتيا نه پيدا کيدل، هغه د دغه حکم حکمت دی او علت يې نه دی، نو د حکم مدار به پر "خروج من مصر" باندي وي.

او څرنگه چې دغه علت په بانکونو او مالي ادارو کې موجودیت نه لري، د همدې امله دا صحیح نه ده چې نوموړي مالونه په اموال ظاهره کې داخل وگڼل سي او د هغو څخه په حکومتي سطح باندې زکات ترلاسه سي.

مجلس دغه نکته د دوهم ځل لپاره ترغور لاندې ونيول، او د دغه مسئلې په هکله یې د فقهې او حدیث اړوند مواد مخ ده کښېښوول، خو د غور او څېړنې څخه وروسته نتیجه داسوه چې داصحیح نه ده چې په حکومتي سطح باندې د زکات د ترلاسه کولو لپاره "خروج من مصر" علت وگڼل سي او پر هغه باندې حکم دائر سي، بلکه اصلي علت هغه دی چې مالونه د اډول وي چې د هغو څخه د زکات د ترلاسه کولو لپاره د شخصي مقاماتو پلټنې ته اړتیا نه پېښېږي، د دغه دلائل په لاندې ډول دي:

د حدیثو او د فقهې د کتابونو څخه دا خبره ثابته شوې ده چې خلفاء راشدينو<sup>رض</sup> او د دوی<sup>رض</sup> څخه وروسته چې کوم خلفاء او امراء وه هغو به د کلني معاشونو او وظائفو د ویشلو پرمهال له هغو معاشونو او وظائفو څخه زکات وضع کاوه، او پر نوموړي عمل باندې صحابه کرامو<sup>رض</sup>، تابعینو<sup>رض</sup> او نورو فقهاوو نه یواځې دا چې نکیر نه وفرمایي بلکه د نوموړي طریقې تصدیق او تائید یې هم وفرمایي.

په مؤطا امام مالک<sup>رض</sup> کې روایت دی:

( قال القاسم بن محمد: وكان ابو بكر الصديق اذا اعطى الناس اعطياتهم سأل الرجل: هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة؟ فان قال نعم اخذ من عطائه زكاة ذلك المال، وان قال: لا سلم اليه عطائه ولم ياخذ منه شيئا )

( موطاء امام مالك: ص: ۱۰۳ او ۱۰۴. الزكاة في العين من الذهب والورق. و مصنف ابن أبي شيبة: ج: ۳ ص: ۱۸۴. ماقالوا في العطاء اذا اخذ. و مصنف عبد الرزاق: ج: ۴ ص: ۷۶. و كتاب الاموال لابي عبيد: ص: ( ۴۱۱ ) )

”حضرت قاسم بن محمد فرمائي چې حضرت ابو بکر صدیق <sup>رض</sup> چې به کله خلکو ته (د بیت المال څخه ترلاسه سوي) معاشونه يا وظائف ورکول نو د هر کس څخه به يې پوښتنه کول چې ستاسو سره څو به دومره مال نه وي پرکوم چې زکات واجب وي؟ که به چيري هغه وويل چې هو، نو د هغه د معاش څخه به يې زکات وضع کړی، او که به يې وويل چې نه، نو به يې هغه ته معاش پوره ورکړی، او څه به يې نه ځيني اخیستل.“

او امام ابو عبيد <sup>رض</sup> د نوموړي روايت دغه الفاظ نقل کړي دي چې:

(فان اخبره ان عنده مالا قد حلت فيه الزکات قاصه مما يريده ان يعطيه، وان اخبره ان ليس عنده مال قد حلت فيه الزکاة سلم اليه عطائه)

(کتاب الاموال لابی عبيد: ص: ۴۱۱؛ فقره: ۱۱۲۰؛ باب فروض الذهب والورق)

”که به چيري هغه کس وويل چې د هغه سره دا ډول مال دی پرکوم چې زکات فرض سوی دی نو کوم معاش چې به يې هغه ته ورکاوه نو زکات به يې ځيني وضع کړی، او که به هغه وويل چې دا ډول مال نه سته نو به يې معاش پوره ورکړی.“

دغه رنگه امام ابن ابی شيبه <sup>رض</sup> د حضرت عمر <sup>رض</sup> دغه معمول نقل کړی دی چې:

(عن عبد الرحمن بن عبيد القاري، وكان على بيت المال في زمن عمر مع عبيد الله بن ارقم: فاذا خرج العباء جمع عمر عنه اموال التجارة، فحسب عاجلها واجلها، ثم ياخذ الزکات من الشاهد والغائب).

(مصنف ابن ابی شيبه: ج: ۳؛ ص: ۱۸۴)

”عبد الرحمن بن عبد القاري کوم چې د حضرت عمر <sup>رض</sup> په زمانه کي د عبيد الله بن ارقم سره پر بيت المال باندي گمارل سوی وو، فرمائي چې د کلني معاشونو دويشلو پرمهال به حضرت عمر <sup>رض</sup> د تجارت ټول مالونه سره رايوځای کړل او د هغو د نغدو او پور حساب به يې وکړی، وروسته به يې د حاضر او غائب هر ډول مال څخه زکات ترلاسه کړی.“

او امام ابو عبید دغه په دا ډول الفاظو سره نقل کوي:

(فكان اذا خرج العطاء جمع اموال التجار، ثم حسبها شاهدا و غائبها، ثم اخذ الزكاة من شاهد المال على الشاهد والغائب).  
(كتاب الاموال: ص: ۴۲۵، فقره: ۱۱۷۸)

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی د نوموړي روايت د راويانو په هکله ليکي چي:  
(وسنده حسن)

(اعلاء والسنن: ج: ۱۲، ص: ۴۳۰، کتاب السير باب العطاء يموت صاحبه بعد ما يستوجب)

د حضرت ابو بکر صدیق <sup>رض</sup> او حضرت عمر <sup>رض</sup> په هکله د اهم ويل کيدلای سي چي د دوی په زمانه کي د اموال ظاهره او اموال باطنه ترمينځ هيڅ ډول توپير نه وو، ځکه چي هغوی د هر ډول مالونو څخه زکات ترلاسه کاوه، خو د رواياتو څخه معلومېږي چي حضرت عثمان <sup>رض</sup>، چا چي دغه فرق رامینځته کړی، د هغوی په زمانه کي هم د معاشونو څخه د زکات د وضع کولو نوموړې لړۍ په برابر ډول روانه وه، په موطاء امام مالک کی دي:

(عن عائشة بنت قدامة عن ايها انه قال: كنت اذا جئت عثمان بن عفان اقبض عطائي، سألني هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة؟ قال: فان قلت: نعم اخذ من عطائي زكاة ذلك المال، وان قلت: لا، دفع الي عطائي)

(مؤطا امام مالك: ص: ۱۰۴ - ومصنف عبدالرزاق: ص: ۷۷، ج: ۴، حديث ۷۰۲۹، وكتاب الأم للشافعي: ج: ۲، ص: ۱۴، طبع بولاق. وكتاب الاموال لابي عبيد: ص: ۴۱۲، فقره: ۱۱۲۷)

دغه رنگه د ځينو رواياتو څخه دا معلومېږي چي د حضرت علي <sup>رض</sup> په زمانه کي هم د معاشونو څخه د زکات د وضع کولو دغه لړۍ جاري وه، البته د هغوی په هکله دا صراحت سته چي هغو به يواځي د هغو خلکو د اموال باطنه زکات ترلاسه کاوه، چا چي به د بيت المال څخه معاشونه او وظائف اخيستل، او د نورو خلکو د مالونو څخه به يي نه ترلاسه کاوه.

د حضرت معاویه <sup>رض</sup> عمل هم په دې ډول وو. (مؤطا امام مالك: ص: ۲۷۳)

او حضرت ابن عباس <sup>رض</sup> او ابن عامر <sup>رض</sup> هم د دغه قائلین وه. (حاشیه مؤطا امام مالك: ص: ۲۷۳).  
دغه رنگه د حضرت عبدالله ابن مسعود <sup>رض</sup> څخه روایت دی چې هغه به د معاشونو د ویش پرمهال خپله د معاش زکات هم د معاش څخه تر لاسه کاوه، په مصنف ابن ابی شیبه کې دي:

(عن هبيرة قال: كان ابن مسعود يزكي عطياتهم من كل الف خمسة وعشرين)

(مصنف ابن ابی شعبة: ج: ۳ ص: ۱۸۴)

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی د نوموړي روایت د راویانو په هکله فرمایي:  
(فالا سناد حسن)

(اعلاء السنن: ج: ۱۲ ص: ۴۲۹ و ۴۳۰)

او دلته د هغو معاشونو زکات تر لاسه کیدی کوم چې به د صاحب معاش په ملکیت کې تر قبض ورسته راتلی، ځکه چې د حضرت عبدالله بن مسعود <sup>رض</sup> د عمل دا ډول وو چې لومړئ به یې معاش ورکاوه او زکات تر لاسه کاوه، په مصنف عبدالرزاق کې دي چې:  
(عن هبيرة بن يريم عن عبد الله مسعود قال: كان يعطي ثم يأخذ زكاته)

(مصنف عبدالرزاق: ج: ۴ ص: ۷۸، حدیث، ۷۰۳۶. باب لاصدقة فی مال حتی یحول علیه الحول)

او په معجم طبراني کې د دغه روایت الفاظ په دې ډول دي چې:  
(كان يعطي العطاء ثم يأخذ زكاته)

او علامه نورالدين هيثمی <sup>رح</sup> په "المجمع الزوائد" کې نوموړی روایت نقل کوي او لیکي چې:  
(رجاله رجال الصحيح، خلا هبيرة، وهو ثقة)

دغه رنگه امام ابو عبيد <sup>رح</sup> نوموړی روایت په زیات تفصیل او وضاحت سره نقل کړی دی:  
(عن هبيرة بن يريم قال: كان عبد الله بن مسعود يعطينا العطاء في زبل صغار، ثم يأخذ منه الزكاة). (كتاب الاموال: ص: ۴۱۲، فقره: ۱۱۲۸، باب فروض زكاة الذهب والفضة)

”حضرت عبدالله بن مسعود <sup>رض</sup> مونږ ته په ورو ورو کڅوړېو کې معاشونه راګول او وروسته به یې د هغو څخه زکات ترلاسه کاوه“

د معاشونو او وظائفو څخه د زکات د ترلاسه کولو لړۍ د خلفاء راشدینو <sup>رض</sup> د زمانې څخه وروسته هم جریان درلودی، په مصنف ابن ابی شیبې کې روایت دی:

(عن ابن عون عن محمد قال: رأيت الأمراء إذا عملوا العطاء زكوه)

(مصنف ابن ابی شیبې: ج: ۳، ص: ۱۸۵)

”ابن عون د حضرت محمد <sup>ص</sup> (غالباً د ابن سیرین) قول نقل کوي چې ما امرأ ولیدل چې کله به یې معاشونه ورکول نو زکات به یې ترلاسه کاوه“.

د حضرت عمر بن عبدالعزیز په زمانه کې که څه هم د اموال ظاهره او باطنه ترمینځ فرق سوی وو، خو ددوی په هکله داهم مروي دي چې:

(عن عمر بن عبدالعزيز انه كان يزكي العطاء والجائزة) (مصنف ابن ابی شیبې: ج: ۳، ص: ۱۸۵)

او په مصنف عبدالرزاق کې د نوموړي روایت الفاظ په دې ډول دي چې:

(عن جعفر بن برقان ان عمر بن العزيز كان اذا اعطى الرجل عطائه او عمالته اخذ منه

الزكاة) (مصنف عبدالرزاق: ج: ۴، ص: ۷۸، فقرة: ۷۰۳۷)

دغه مامله یواځې د معاشونو او وظائفو ترحدې پورې محدوده نه وه، بلکه د روایاتو څخه د املومېرې چې پربیت المال باندي به که د یو مسلمان یو ډول مالي حق وو نو د هغه دادا کولو پرمهال به د هغه د زکات د ترلاسه کولو معمول په قرون اولی کې جاري وو، په مصنف ابن ابی شیبې او سنن بیهقي کې مروي دي چې:

(عن عمرو بن ميمون قال: اخذ الوالي في زمن عبد الملك مال رجل من اهل الرقة



يقال له ابو عائشة عشرين الفا، فادخلت في بيت المال، فلما ولي عمر بن عبدالعزيز اياه ولده، فرفعوا مظلمتهم اليه فكتب الي ميمون: ادفعوا اليهم اموالهم وخذوا زكاة عامه هذا، فلولوا انه كان مالا ضمارا اخذنا منه زكاة ماضى).

(مصنف ابن ابي شيبة: ج ۳: ص ۲۰۲، باقوالوا في الرجل يذهب له المال السنين و اخرجه ايضا البيهقي في السنن الكبرى: ج ۳: ص ۱۵۰)

”عمر بن ميمون فرمايي چي د عبد الملك په زمانه كي د اهل رقه د يوكس ابو عائشه څخه يوه والي په زوره سره شل زره واخيستل او په بيت المال كي يې ذخيره كړل، كله چي حضرت عمر بن عبدالعزيز خليفه سو نو د هغه كس زامن راغلل او داد رسي يې وغوښتل، پردغه باندي حضرت عمر بن عبدالعزيز ميمون ته وليكل چي: دوى ته د دوى مالونه وركړه، او د دغه كال زكات ځيني واخله، كه چيري دغه مال ضمارة نه واى نو مونږ به د تيرسوو كلونو زكات هم ورځني اخيستي واى“.

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانى د دغه حديث د سند څيړنه كړې ده او دايې ثابته كړې ده چي رجال يې ثقات دي او سندي متصل دي. (اعلاء السنن: ج ۹: ص ۹۰، باب لازكاة فى المال الضمار) دغه رنگه همدا واقعه په اجمالي ډول په يو بل سند سره په مؤطا امام مالك كي هم مروي ده، او په هغه كي هم د يوه كال د زكات د ترلاسه كولو يادونه سته، او الفاظ يې دا ډول دي چي:

(ان عمر بن عبدالعزيز كتب فى مال قبضه بعض الولاة طلما يأمر برده الى اهله، و تؤخذ زكاته لما مضى من السنين، ثم عقب بعد ذلك بكتاب: لا تؤخذ منه الزكاة الا زكاة واحدة، فانه كان ضمارا) (مؤطا امام مالك: ص ۱۰۷، الزكاة فى الدين)

په دغو ټولو واقعاتو كي د نغدو روپيو زكات پر حكومتي سطح باندي ترلاسه سوي دي، او هغه هم پر عاشر باندي د تيريدلو په صورت كي نه، او نه د ښار څخه د مال د بهر كيدلو

پرمهال، بلکه د حضرت ابو بکر صدیق<sup>رض</sup>، حضرت عمر فاروق<sup>رض</sup> او حضرت عثمان غني<sup>رض</sup> عمل دا وو چي هغوی به د معاشونو د ویشلو پرمهال زکات د هغو معاشونو څخه ترلاسه کاوه چي د معاش والا وو په کورونو، دوکانونو یا نورو مقاماتو کي به د دوی په ملکیت کي وه، دغو حضراتو به د معاش څخه د واجب الاداء زکات د وضع کولو څخه وروسته پاته معاش هغوی ته ورکاوه، او حضرت علي<sup>رض</sup>، حضرت عبدالله بن مسعود<sup>رض</sup> او حضرت عمر بن عبدالعزيز<sup>رض</sup> د همدغو معاشونو زکات ترلاسه کاوه، ولي چي که چيري به مالک د مخکي څخه د نصاب ح څښتن وو نو د مال د مستفاد کیدلو له امله به د معاش پردغه رقم باندي زکات واجب سو، البته دغو حضراتو به د معاشونو څخه د زکات د بیلولو پرځای لومړئ هغوی ته معاشونه ورکول او وروسته به یې زکات ترلاسه کاوه، او نوموړې لړۍ د اموال ظاهره او باطنه ترمینځ د فرق راتللو څخه وروسته هم پاته وه، بلکه عمر بن عبدالعزيز<sup>رض</sup> د هغه مال څخه هم زکات واخیستی کوم چي په بیت المال کي ظلماً ذخیره سوی وو. د دغه طریقې څخه دا خبره څرگنده سوه چي یو مال کله د اموال ظاهره څخه گڼل کیږي او په حکومتي سطح باندي دهغه څخه زکات ترلاسه کیږي نو د هغه لپاره دا ضروري نه ده چي د ښار څخه به بهر وړل کیږي، بلکه اصل خبره داده د زکات د ترلاسه کولو د شخصي مقاماتو پلټنې ته اړتیا پیدانه سي، او هغه فی الجمله د حکومت ترساتني او حفاظت لاندې راسي.

د معاشونو څخه د زکات د ترلاسه کولو طریقه په هغه وخت کي هم د څه نکیر څخه پرته روانه وه، او خپله حنفي فقهاوو هم هغه واقعات رانقل کړي دي او د هغو تصدیق او تائید یې کړی دی، د حضرت ابو بکر صدیق<sup>رض</sup> او حضرت عثمان<sup>رض</sup> زکات ترلاسه کول د معاشونو او وظائفو څخه خپله امام محمد نقل کړي دي:

(قال القاسم: وکان ابو بکر اذا اعطی الناس اعطياتهم سئل الرجل هل عندك من مال

قد وجبت فيه الزكاة؟ فان قال: نعم، اخذ من عطائه زكاة ذلك المال، وان قال لا، سلم اليه عطائه قال محمد: وبهذا نأخذ، وهو قول ابي حنيفة

(مؤطا امام محمد: ص: ۱۷۰، باب الرجل يكون عليه الدين، هل عليه فيه الزكاة؟)

وروسته يې د حضرت عثمان غني<sup>رض</sup> په هکله د عائشه بنت قدامه هغه روايت نقل کړی دی کوم چي مخکي د مؤطا امام مالک په حواله سره ذکر سو.

دغه رنگه علامه ابن همام او شمس الاثمه سرخسي<sup>رح</sup> د حضرت عمر بن عبدالعزيز هغه واقعه ذکر کړې ده "په کومه کي چي د غصب سوي مال د بيرته ورکولو او د هغه څخه د زکات د ترلاسه کولو ذکر سوی دی" او په هغه سره يې پردغه مسئله باندي استدلال کړی دی چي پرمال ضممار باندي زکات واجب نه دی، ددی څخه دا معلومه سوه چي د هغه مال څخه چي حضرت عمر بن عبدالعزيز د يوه کال کوم زکات واخيستی، هغه د حنفيانو په آند معمول به دی، که نه نو د هغه ترديد يا توجيه به يې ذکر کړې وای.

بلکه دامام طحاوي<sup>رح</sup> عبارت څخه خودامعلومو<sup>رح</sup> چي داموال باطنه دزکات په هکله هم دحنفيانو په آند امام پوره واک لري چي که چيري وغواړي نو دزکات دترلاسه کولو لپاره مصدق هم ورلېرلی سي، اوکه چيري وغواړي نو مالکانونه دي يې ورحواله کړي او هغوی به پخپله زکات ادا کړي، علامه طحاوي<sup>رح</sup> په کتاب الآثارکي يومستقل باب قائم کړی دی: "باب الزكاة يأخذها الامام ام لا؟" اوبيايې دخپل عادت سره سم نظر فرمايل دی:

(واما وجهه من من طريق النظر فانا قدر أينا هم انهم لا يختلفون ان للامام ين يبعث الى ارباب المواشي السائمة حتى ياخذ منهم صدقة مواشيهم اذا وجبت فيها الصدقة و كذلك يعمل في ثمارهم ثم نضع ذلك في مواضع الزكوات على ما امر به عز وجل لا يائي ذلك احد من المسلمين فالنظر على ذلك ان يكون شيء الاموال من الذهب

والفضة و اموال التجارات كذلك ..... وهذا كله قول ابي حنيفة و ابي يوسف و محمد

(شرح معاني الآثار: ص ۲۶۳، ۲۶۴ ج ۱)

دلته امام طحاوي د کوم شرط او قی څخه پرته د امام دغه حق بیان کړی دی چې هغه د سرو زرو، سپینو زرو او مال تجارت د زکات د ترلاسه کولو لپاره مصدق لیرلی سې، دلته هغوی د مصر یا غیر مصر شرط هم نه دی لگولی، اونه یې د عاشر سره د تیریر د لویا دونه کړې ده، د امام طحاوي دغه اطلاق د نورو فقهاو د تصریحاتو سره په ښکاره متصادم معلومېږي او د سیاق او سباق څخه هم د معلومېږي چې دغه بحث د "ما مر علی العاشر" سره تعلق لري، خودغه عبارت په ښکاره د او واضح کوي چې د امام طحاوي هدف دادی چې د اموال باطنه د زکات د ترلاسه کولو حق د حنفیانو په اند اصلاً امام لري، البته د هغه مصلحت پیش نظر کوم چې د حضرت عثمان رضی الله عنه پیش نظر و مالکان دا اجازه لري چې خپله زکات ادا کړي، او چیرې چې دغه مصلحت داعی نه وي هلته هغه دخپل اصل سره سم زکات ترلاسه کولای سې، او پر عاشر چې کوم مالونه تیرېږي په هغو کې دا ډول هیڅ مفسده نه سته، ځکه چې هغه دخپل اصل سره سم د هغو څخه زکات ترلاسه کولای سې، او نور مالونه که دا ډول وي چې په هغو کې دغه مفسده نه وي، نو هلته هم د امام خپل اصلي حق راگرزي او هغه پخپله زکات ترلاسه کولای سې، لکه معاشونه، وظائف، مال مغبوب - که چیرې د معلومه سې چې په یوځای کې خلک د اموال باطنه زکات نه ادا کوي، هلته د دغه مفسدې سره سره امام زکات ترلاسه کولای سې، همدغه خبره تقریباً بآبولو حنفي فقهاوو فرمایلي ده، علامه ابن همام لیکي:

(ظاهر قوله تعالى: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً الآية توجب اخذ الزكوة مطلقاً للإمام، وعلى هذا كان رسول الله ﷺ والخليفةان بعده، فلما ولي عثمان وظهر تغير الناس كره ان يفتش السعاة على الناس مستورا موالهم، ففوض الدفع الى الملاك نيابة عنه، ولم يختلف

الصحابه في ذلك عليه، وهذا لا يسقط طلب الامام اصلاً، ولهذا لو علم اهل بلدة لا يؤدون زكوتهم طالبيهم بها)

(فتح القدير: ص: ۸۷ ج: ۱)

ددغه عبارت څخه داخر کندیږي چې چې اصلاً د ټولو اموالو د زکات د ترلاسه کولو حق د امام دی، خو د اموال باطنه په هکله د یو مصلحت له امله دغه حق پر یښوول سوی دی، او هلته چې هم کوم مالکان زکات ادا کوي نو د امام د نائب په حیثیت یې ادا کوي، که نه دوی اصلاً حق نه لري، د همدې امله د اموال باطنه د زکات پور "دين" ته فقهاء "له مطالب من جهة العباد" وايي.

ځینو حضراتو داسې ښه کړې ده چې امام ابو بکر جصاص د حضرت عثمان عمل ذکر کوي. اوبیا لیکي:

(فجعل لهم اداءها الى المساكين وسقط من اجل ذلك حق الامام في اخذها لانه عقد عقده امام من ائمة العدل، فهو نافذ على الامة)

(احكام القراء للجصاص: ص: ۱۹۰ ج: ۳)

ددې څخه دا معلومیږي چې د حضرت عثمان د پریکړې څخه وروسته د اموال باطنه د زکات د زکات د ترلاسه کولو حق میځوکه نه لري، خو که چیرې د امام جصاص عبارت ته غور وښی نو دا معلومیږي چې د حق امام څخه د دوی مراد داسې حق دی چې دهغه څخه وروسته د مالکانو دا حق نه پاته کیږي چې زکات ادا کړي، خو که چیرې عبارت ته په غور سره وکتل سي نو د دوی مراد داسې حق دی چې دهغه څخه وروسته خپله د مال مالکان د زکات ادا کولو اختیار نه لري. او د دوی اداینه شرعاً د منلو وړ نه ده. د دوی د نوموړي عبارت څخه مخکې دغه عبارت دی:

(قوله تعالى "خذه من اموالهم صدقة" يدل على ان اخذ الصدقات الى الامام، وانه متى اذاها من وجبت عليه الى المساكين لم يجزه، لان حق الامام قائم في اخذها، فلا

## سبيل له الی اسقاطه)

دامام ابو بکر جصاص دغه بحث ته اود نورو عقهاوو او محدثينو عيارا تو او رواياتو ته په پام سره چې کوم صورت حال راوړي هغه په لاندې ډول دی.

(۱) د نبی اکرم ﷺ او د حضرت اتو شيخينو په مبارکو وختونو کې اموال ظاهره

او باطنه دواړه په دې ډول وه چې زکات به یې په سرکاري او حکومتی سطح باندې ترلاسه کیدی.

(۲) حضرت عمر <sup>رض</sup> دغه بدلون راوستی چې دهغو مالونو د زکات لپاره به یې مصدقین ورلیږل کوم مالونه چې به د ښار څخه بهر وړل کیدل.

(۳) د حضرت عثمان <sup>رض</sup> په زمانه کې ابادي زیاته سوه نوهغوی داوکره چې د اموال باطنه زکات به هم مالکانو په خپله ادا کاوه.

(۴) د حضرت عثمان <sup>رض</sup> د زمانې څخه وروسته خلکو دا اجازه ترلاسه کړه چې د اموال باطنه زکات په خپله ادا کړي، خو اوس هم امام دا حق لري چې زکات وصول کړي.

(۶) مخکې فقهاوو فرمایيل چې کوم مالونه دیوه ښار څخه بل ښار ته وړل کېږي هغه اموال ظاهره جوړېږي، نو دغه د حکم اصلي مدار او علت نه دی، بلکه دهغه زمانې سره سم دا حکم سوی وو، بلکه اصلي مدار د حکم او علت دادی چې اموال ظاهره هغه دي چې د تقبیش او پلټنې څخه پرته ظاهر سني.



دلته یوه شبهه کېږي چې ځینې مالونه داسې دي چې پر حکومت باندې د تفتیش او پلټنې څخه ظاهرېږي خو حکومت یې بیا هم زکات نه ترلاسه کوي، لکه یو څوک چې دخپل هغه مال په هکله اقرارو کړي کوم چې په شخصي مقاماتو کې یې ایښی وي؟  
جواب دادی چې داقرار په مرسته هر باطن مال ظاهر جوړېږي، خو جزئي واقعاتي دکلي احکامو لپاره اساس او بنیاد نه سي جوړیدلای، ځکه چې اصول دادی چې عاشر به شخصي مقاماتو ته نه ورځي، او یواځې چې کوم مالونه پرده باندې تیرېږي دهغو څخه به زکات ترلاسه کوي. اودیوې جزئي واقعي پر اساس په اصولو کې بدلون نه راځي، اودغه صورت یو استثنايي صورت ګڼل کېږي.

هو! که چېرې یو څه مالونه داسې وي چې هغه ټول د تفتیش او پلټنې څخه پرته پر حکومت باندې ظاهرېږي او حکومت دا وټاکي چې دهغو ټولو څخه به زکات ترلاسه کېږي، نو بیا څه شرعي ممانعت نه سته، بلکه معاشونه، وظائف او مال مغضوب یې واضح مثال دی.

### دبانکي اکاؤنټ قرض کیدل

دبانکي اکاؤنټ څخه د زکات پر ترلاسه کولو باندې دوهم اعتراض کېږي چې کله یوکس په بانک کې رقم ایږدي، نو هغه رقم امانت نه ګڼل کېږي بلکه د بانک پر ذمه باندې قرض ګڼل کېږي. د همدې امله هغه پر بانک باندې مضمون دی او پر هغه باندې زیاتوالی ترلاسه کول سوددی. او کله چې څوک بل چاته قرض ورکړي نو هغه دمقروض په ملکیت کې داخلېږي، او زکات یې هغه مهال واجب دی کله چې یې دئ دمقروض څخه بیرته وصول کړي. نو دبانکي اکاؤنټ څخه چې کوم زکات وضع کېږي پر هغه باندې نوموړی اعتراض دادی چې زکات لا واجب سوی نه دی او ادا سو.

اودوهم اعتراض دادی چې د داین د مال پر ځای زکات د مدیون د مال څخه وضع سو، او

ددې نظریه په شرع کې معهودنه دی.

مخکې تردې چې ددغودو و اعتراضونو تحقیق او څیړنه وکړو دا ضروري ده چې دباکي اکاؤنټ صحیح حیثیت معلوم کړو.

په دې کې شک نه سته چې د فقهې اعتبار له رویه بانکي اکاؤنټ قرض دی، خود داین د تصرف په لحاظ سره دغه د قرض ونوی راپېښ سوی قسم دی چې د فقهاء کرامو په زمانه کې موجود نه وو، نو ځکه په کلي ډول پر نورو قرضونو باندې نه سوق یا سولای.

دوجوب زکات په هکله دې خبرې ته کتل کېږي چې تر کومه حده پورې د پور د ترلاسه کولو امید سته، او تر کومه حده پورې د داین تصرف پر هغه باندې برقرار دی. پر همدې اساس فقهاوو دوجوب زکات په حق کې د پور د درې درجې یعنی دین قوي، دین متوسط او دین ضعیف بیان کړې دي، او "دین مجهود" یې په مال ضماړ کې شمیرلای دی او د زکات څخه یې استثناء کړی دی.

کله چې ددغه نقطه نظره د بانکي اکاؤنټ جاج واخلو نو د یو څو جوها تو پر اساس هغه د عامو پورو نو څخه بیل او ممتاز دي.

(۱) عام پورونه داسې وي چې کله د مقرض "قرض ورکوونکي" د قبضې څخه ووزي نو بیا د مقروض "قرض اخیستونکي" په قبضه کې داخلېږي، او هغه چې کله وغواړي ادا کوي یې خود دې برعکس په بانکي اکاؤنټ کې چې کله مقرض د هغه غوښتنه وکړي نو سمدستي بیا تخلف هغه ادا کېږي.

(۲) په بانکي اکاؤنټ کې چې کوم رقم ذخیره سوی وي په یوه وخت کې اکاؤنټ هولډر یعنی کهاته درلودونکی هم په هغه کې تصرف کوي او بل لورته د بانک ټول کاروبار او ادایني د همدغو کهاتو "اکاؤنټس" په مرسته سره ترسره کېږي.

(۳) په عام عرف کې د اکاؤنټ مال قرض نه بلکه اکاؤنټ هولډر یې خپل مال بولي او دا

نه گڼي چې هغه چاته قرض ورکړی دی، او کله چې دخپل غائب او حاضر مال لیست جوړوي بودغه مال په حاضر مال کې شمیري.

(۴) په عامو پورونو کې د قرض محرک او باعث مسقرض "پورغوښتونکی" وي، خودلته محرک او باعث مقرض "پورورکوونکی" وي، اودده هدف داوي چې دده مال خوندي سي ددغو وجوهاتو د بیان څخه وروسته اوس اصلي مسئلې ته راځو.

لومړئ اعتراض داووچي پرپورباندي هغه مهال زکات واجب دی کله چې دداین په قبضه کې راسي، اودلته دداین دقبضې څخه مخکي زکات وضع کیږي.

جواب دادی چې پرقرض باندي زکات دټولو په اتفاق سره واجب دی، البته امام ابوحنیفه مقرض ته داسهولت ورکوي چې زکات هغه مهال واجب دی کله چې دئ پوربیرته ترلاسه کړي، هرکله چې دخلوښتو درهمو مقدارپوره سي نویو درهم د زکات په توګه واجبېږي. ددغه حکم پس منظر او اصلي وجهه دلاندي روایاتو څخه معلومیږي.

امام بیهقي روایت کوي چې:

(عن حمید بن عبد الرحمن بن عبد القاری، وکان علی بیت مال عمر قال: کان الناس يأخذون من الذین الزکوة، وذلك ان الناس اذا خرجت الاعطیة حبس لهم العرفاء دیونهم، وما بقی فی ایدیهم اخرجت زکاتهم قبل ان یقبضوا، ثم داین الناس بعد ذلك دیونا هالکة فلم یکنوا یقبضون من الذین الصدقة الامانض منه ولكنهم کانوا اذا قبضوا الذین اخرجوا عنها لما مضی)

(السنن الکبری للبیهقي: ص: ۱۵۰ ج: ۴)

دغه روایت داوضاحت کوي چې دپورونو حکم همدادی چې هرکال یې زکات اداسي، که څه هم په قبضه کې نه وي، خو ځیني وخت زکات ادا کړي او بیا وروسته پورنه کړي وصول

نودهغوی لپاره داسه وکت او آسانی ده چي دوصولو لوڅخه وروسته دپورو زکات ادا کړي، ددې سره سره زیات شمیر صحابه کرام او حضرات تابعین په دې اند دي چي که چيري مدیون بااعتماد کس وي نو بیادي دپور د ترلاسه کولو انتظار نه کيږي او هر کال دي د پور زکات ادا کيږي. دغه ابو عبید<sup>رض</sup> ترجیح ورکوي او همدغه دامام شافعي مسلک دی. امام ابو حنیفه<sup>رض</sup> د حضرت علي<sup>رض</sup> په دغه ارشاد سره استدلال کوي:

(عن علی بن ابی طالب<sup>رض</sup> قال: اذا کان ذلک دین علی الناس فقبضه فزکاه لما مضی قال محمد<sup>رض</sup>: وبه نأخذ وهو قول ابی حنیفه)

(کتاب الآثار: ص: ۱۰۸)

نوموړی ارشاد امام بیهقي<sup>رض</sup> او امام ابو عبید<sup>رض</sup> داسي روايت کوي:

(عن علی بن طالب<sup>رض</sup> دی الدین الظنون قال: ان کان صادقاً فلیزکاه اذا قبضه لما مضی)

او امام ابو عبید<sup>رض</sup> د ”دین ظنون“ تعریف داسي کوي:

(هو الذی لا یدری صاحبه ایقضیه الذی علیه الدین ام لا؟)

امام ابن ابی شیبې<sup>رض</sup> روايت کوي:

(عن الحسن قال: سئل علی<sup>رض</sup> عن الرجل یكون له الدین علی الرجل، قال: یزکیه صاحب المال فان توی ما علیه وخشی ان لا یقضی، قال: یمهل فاذا خرج اذی زکاة ماله)

معلومه سوه چي د حضرت علي<sup>رض</sup> موقف هغه دی کوم چي د حضرت ابن عباس<sup>رض</sup> او حضرت ابن عمر<sup>رض</sup>، یعني:

(ان عبد الله بن عباس<sup>رض</sup> وعبد الله بن عمر<sup>رض</sup> قالوا: من اسلف ما لا فعلیه زکاته فی کل عام اذا کان فی ثقة)

(السنن الکبری للبیهقي: ص: ۱۴۹)

د حضرت عبدالله بن عمر <sup>رض</sup> پوره الفاظ په لاندې ډول دي:

(زکوا ما کان فی أیدیکم، وما کان فی دین فی ثقة فهو بمنزلة ما فی أیدیکم، وما کان فی دین ظنون فلا زکوة فیہ حتی یقبضه) - (بیهقی: ص: ۱۵۰، ج: ۴. ومصنف ابن ابی شیبہ: ص: ۱۶۲، ج: ۳)

”کوم مال چې ستاسو په لاسونو کې وي دهغه زکات ادا کوئ، او کوم پور چې د اعتماد په ځای کې وي هغه دمقبوض په شان دی، او کوم پور چې ظنون وي دهغه زکات ترهغو پوري نه دی واجب ترڅو پوري چې په قبضه کې نه وي راغلی.“

د حضرت ابن عمر <sup>رض</sup> ددغه ارشاد یوه برخه امام محمد <sup>هم</sup> رانقل کړې ده او په هغه سره یې د پور په مسئله کې د مالکیانو په خلاف استدلال کړی دی:

(عن نافع عن ابن عمر أنه قال فی الدین یُرَجى، قال: زکة کل عام)

(کتاب الحجة على اهل المدينة: ص: ۴۷۲، ج: ۱)

ددې څخه دا څرګندېږي چې حنفي فقهاوو په دغه باب کې دخپل مسلک بنیاد د حضرت علي <sup>رض</sup> او حضرت ابن عمر <sup>رض</sup> پراخوالو باندې ایښی دی، او ددوی په آند که څه هم زکات د قبضې څخه وروسته واجبېږي، خو د ایواځي په هغه صورت کې چې د پور تر لاسه کول مظنون وي او چېرې چې د پور د تر لاسه کولو وثوق نه وي نو هلته ددوی په آند وجوب اداء هم د قبضې څخه مخکې راځي.

خو حنفي فقها ئېر دغه خبره باندې نظر لري او د افرمایي چې په معروفو پورونو کې هر پور څه نه څه تر خطرې لاندې وي، نو ځکه دوی هر دین قوي ”دین ظنون“ بولي او په عام ډول دا حکم لګوي چې نفس وجوب خوسته، البته وجوب ادایې تر قبضې وروسته راځي.

دې ته په پام سره کله چې مونږ د بانګي اکاؤنټ جاج اخلو او هغه توپیرونه په پام کې نیسو کوم چې دده او د عامو پورونو تر مینځ دي نو دا څرګندېږي چې دغه د دین قوي هغه

قسم دی چې د فقهاء کرامو په عهد اوزمانه کې موجود نه وو، اویایې نظیر شاذ او نادروو. اودغه ته په هېڅ ډول هم دین ظنون نه سي ویل کیدلای، بلکه په یقیني ډول سره دده لاس ته راوړنه، اوپه ده کې دداین آزادانه تصرفات، اوپه عرف عام کې پرده باندي دداین تقدیري قبضه، داتولي خبري ددې وضاحت کوي چې دغه داسې دی لکه په کورکې خوندي او محفوظ مال. نوځکه دحضرت ابن عمر رض ددغوالفاظو اطلاق چې ”بمنزلة مافی آیدیکم“ دده څخه زیات پرېل پور باندي نه سي کیدلای.

بل داچې که چیري دزکات دوجوب اداء لپاره دنورو پورونو په شان په بانکي اکاؤنټ کې هم دنگد کیدلو شرط ولگول سي نوبیا به په صحیح ډول دزکات اداکول مشکل وي. امام ابو عبید دعامو پورونو په هکله هم دافرمايلي دي چې :

(وانما اختاروا - اومن اختار منهم - تزکية الدين مع عين المال لأن من ترك ذلك حتى يصير الى القبض لم یکد يقف من زکوة دينه على حد، ولم یقم بأدائها، وذلك أن الدين ربما اقتضاه ربه متقطعا، كالدراهم الخمسة والعشرة واكثر من ذلك وأقل، فهو يحتاج في كل درهم يقتضيه فما فوق ذلك الى معرفة ما غاب عنه من السنين والشهور والأيام، ثم یرج من زکاته بحساب ما یصیبه وفي أقل من هذا ما تكون المالة والتفريط، فلهذا أخذوا له بالاحتياط، فقالوا: یزکیه مع جملة ماله في رأس الحول، وهو عندی وجه الأمر (کتاب الأموال : ص : ۴۳۴ فقره : ۱۲۳۶)

”کوم حضرات چې دافرمايي چې دپورزکات به دعين مال سره ادا کیري، هغوی ځکه دامسلك خوښ کړی دی چې کوم کس تر قبضي پوري دپورزکات ځنلوي نو هغه دپورونو زکات دحد او اندازې سره سم نه سي ادا کولای، ځکه چې پورونه ځيني وخت دقسطوپه شکل کې تر لاسه کیري، مثلاً کله پنځه تر لاسه سي، کله لس تر لاسه سي، کله زیات تر لاسه سي، کله کم تر لاسه سي، نو اوس چې کوم درهم تر لاسه کیري دهغه په هکله به دا



معلومات ترسره کيږي چي هغه څو کاله، څو مياشتي، څو ورځي دده د قبضي څخه خارج وو، بيا به دهغه حساب سره سم زکات ادا کوي، او په دغه عمل او طريقه کي د مشقت او تيروتنې زيات امکان سته، نو ځکه د داسي کس لپاره علماو په احتياط باندې عمل کړي دي او دا حکم يې ورکړي دي چي هر کال دي د نور مال سره د پور زکات هم ادا کوي، او دغه زما په آند صحيح طريقه ده."

د عامو پوړونو په هکله که دغه ستونزه په پام کي ونيول سي او که نه ونيول سي، خو په بانکي اکاؤنټ کي دغه ډول حساب کتاب عملي کول تقريباً يو ناممکن کار دی، ځکه چي په عمومي ډول ځيني وخت داسي کيږي چي په يوه ورځ کي د اکاؤنټ څخه څو څو واړه رقم وايستل سي او نوی رقم داخل کړل سي.

نودلته د قبضي څخه وروسته د زکات د ادا کولو يواځي همدا يو صورت دی چي اکاؤنټ هوله ز يعني کهاته درلودونکی به دخپلي هري رويي په هکله د معلومات لري چي هغه تر څو مودې پوري په بانک کي پاته سوې ده، د دې لپاره چي حساب کتاب ترسره سي او بيا چي کوم زکات واجب وي هغه داسي - خودغه يو ډير ستونزمن کار دی - او خپله حنفي فقهاوو هم دغه تعذر پر دې خبره باندې د دليل په ډول وړاندې کړي دي چي د مال مستفاد لپاره جلا او مستقل کال نه شميرل کيږي. او کوم خلک چي د مال مستفاد لپاره جلا کال شميري پر هغو باندې امام محمد طنز کوي او فرمايي چي :

(ينبغي لصاحب هذا المال أن يُقعد حساباً يحسبون زكاة ماله متى تجب؟ أرايتم الرجل إذا كان يفيد اليوم ألفاً وغداً ألفين وبعد غد ثلاثة آلاف، وبعد ذلك خمسة آلاف، وبعد ذلك بعشرين يوماً عشرة آلاف، أينبغي له أن يزكي كل مال من هذه الأموال على حدة؟ و هذا قول ضيق لا يوافق ما عليه الناس، ينبغي له أن يجمع ماله كله ثم يزكيه إذا وجبت الزكاة على ماله الأول).

(كتاب الحجة على أهل المدينة: ص: ٤٩١ و ٤٩٢. ج: ١)

"(د دغو حضراتو د قول سره سم) هر صاحب مال ته داپه کار ده چي په باقاعده توگه

محاسبین ددې کار لپاره وگماري چي هغوی دزکات دوجوب حساب کوي، تاسو فکر وکړئ چي يوکس نن ورځ زر روپۍ پيدا کړي، صبادوه زره، بل صبادرې زره، بيا پنځه زره، بيا شل ورځي وروسته لس زره پيدا کړي نو آيا هغه به ددغو ټولو روپو جلا جلا زکات ادا کوي دغه ډير تنگ قول دی او دخلکو دطرز عمل سره سمون نه خوري، ددې پرځای ده ته داپه کار ده چي خپل ټول مال سره راجمع کړي او بيادي دټول مال زکات هغه وخت وباسي کله چي دده پراول مال باندي زکات واجب سوی وو”-

امام ابن ابی شيبه دحضرت ابراهيم نخعي ارشاد نقل کوي چي :

(ومن كان له من دين ثقة فليزكه، وما كان لا يستقر يعطيه اليوم ويأخذ الي يومين فليزكه)

(مصنف ابن ابی شيبه: ص: ۱۶۲ ج: ۳)

”دکوم کس پور چي پر قابل اعتماد کس باندي وي نو هغه بايد زکات ادا کړي، او کوم پور چي پريوه حالت باندي نه وي، نن يې يو چاته ورکړي او تر دوو ورځو پوري يې بيرته ځيني واخلي، نو د هغه به زکات ادا کوي”-

غالباً د نوموړي ارشاد منشاء همدا ده چي دپور کوم رقم چي ځي اورا ځي په جلا جلا ډول د هغه حساب کول چونه يو متعذر کار دی، نو ځکه دي دټول مال زکات يوځای اداسي. او ددغه ډول پورونو يو مکمل مثال بانکي اکاؤنټ دی.

نو دغودلايلو دواضحه کړه چي هغه اعتراض بې بنسټه دی چي دبانکي اکاؤنټ څخه چي کوم زکات تر لاسه کيږي هغه دوجوب اداء څخه مخکي تر لاسه کيږي. ځکه چي دلايلو دواضحه کړه چي د اکاؤنټ وجوب اداء هم هغه وخت کيږي چي دنور مال کال پوره وي. دنوموړي اعتراض په جواب کي عرض دادی چي دبانکي اکاؤنټ دپور تر لاسه کول يو متيقن امر دی، او د کومو پورونو تر لاسه کول چي د ډول متيقن وي نو پر هغو باندي تقديراً د داین قبضه معتبره ده او زکات يې اخيستل کيدلای سي. لاندې نظائر ملحوظ کړئ.

(۱).....: مخکې یادونه وسوه چې حضرت ابوبکر صدیق <sup>رض</sup> او حضرت عمر فاروق <sup>رض</sup> او حضرت عثمان غني <sup>رض</sup> دور کول سوو تنخواگانو او معاشونو څخه زکات تر لاسه کاوی. د ابو عبید <sup>رض</sup> روایت مخکې تیر سوچي:

(فان أخبره أن عنده ما لا قد حلت فيه الزکوة قاصه مما يريد أن يعطيه)

دلته که فکر وکړو نو دخلکو معاش پر بیت المال باندي پوروو او ددوی د قبضي څخه مخکې ددوی د معاشونو څخه زکات ادا کیدی، نو دلته هم د تیقن پر اساس تقدیر اقبضه معتبره ده. امام محمد <sup>رض</sup> په مؤطا کي دغه واقعہ نقل کړې ده او دا ډول ترجمة الباب یې قائم کړی دی:

(باب الرجل يكون له الدين هل عليه فيه الزکوة)

وړاندي بیا لاندې روایت نقل کوي:

(كان أبو بكر إذا أعطى الناس أعطياتهم يسئل الرجل هل عندك من مال قد وجبت فيه الزکوة، فان قال نعم أخذ من عطائه زکوة ذلك المال، وان قال لا، سلم اليه عطائه)

وړاندي فرمایي:

قال محمد: وبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة (مؤطا امام محمد: ص: ۱۷۰)

مولانا ظفر احمد عثمانی د حضرت ابوبکر صدیق <sup>رض</sup> او حضرت عمر <sup>رض</sup> نوموړی عمل نقل کوي او بیا لیکي چې:

(وفيه دلالة على أنهم كانوا يأخذون زکوة العطاء لكونه ديناً مستحقاً على بيت المال والّا لم يكن لأخذ الزکوة منه معنى)

(اعلاء السنن: ص: ۴۳۰ - ج: ۱۲ - کتاب السير)

دغه ټول روایات د اثباتوي چې د قبضي څخه مخکې د متیقن پور زکات تر لاسه کیدلای سي ځکه چې هغه تقدیراً د مالک په قبضه کي ګڼل کېږي.

(۲) ..... دحضرت عبدالله ابن عمر<sup>رض</sup> په هکله امام ابو عبید<sup>رض</sup> لیکي چي:

(عن نافع عن ابن عمر أنه كان يكون عنده اليتامى فيستسلف أموالهم ليحرزها من الهلاك، ثم يخرج صدقتها من أموالهم وهي دين عليه).

(کتاب الاموال: ص: ۵۱، فقره: ۱۳۰۹. السنن الکبری للبيهقي: ص: ۴۹، ج: ۴. مصنف عبدالرزاق: ص: ۷۰، ۹۸ و ۹۹ ج: ۴)

دغه جلاخبره ده چي دنابالغ په مال کي زکات واجب دی اوکه نه دی؟ اوپه نوموړي

واقعہ کي د ”یتامی“ څخه مراد نابالغ یتامی دي اوکه بالغ یتامی دي؟

خودپام وړ خبره داده چي حضرت ابن عمر<sup>رض</sup> پر دغو یتیمانو باندې زکات فرض گڼي، او

ددوی مالونه به یې په پورواخیستل اوبیا به یې دپور په حالت کي زکات اداکوي.

دغه صورت داوس وخت بانکي اکاؤنټ ته دپور ورته اونژدې دی، ځکه چي په دواړو

ځایونو کي روپی دوديعت پرځای ددې مقصد لپاره قرض جوړېږي چي مضمون وگړي

اوسره ددې چي هغه روپی دحضرت ابن عمر<sup>رض</sup> په ملکیت کي داخلي سوې خوبياهم دوی

دهغوروپو څخه داصل مالکانو زکات اداکړي، ددې څخه دامعلومېږي چي متيقن پورتقديراً

ددائن تر قبضي لاندې وي اوزکات یې ادا کيدلای سي.

## د زکات دنيت مسئله

دبانکي اکاؤنټ څخه دزکات دترلاسه کولو په هکله دريمه شبهه دارامينځته کېږي چي

کله جبراً اودزور له مخي دبانکونو څخه زکات اخستل کېږي نوپه دغه صورت کي دمال

دڅښتنانو دلوري څخه دزکات نيت وجودنه لري اوحال دادی چي نيت شرط دی.

په دې اړه دمجلس په سابقه ليکنه کي دا عرض سوی وو چي حکومت چي دکومومالونو

دزکات دترلاسه کولو اختيار لري هلته دحکومت ترلاسه کول خپله دنيت قائم مقام گڼل

کېږي. اوپه دليل کي دعلامه شامي<sup>رح</sup> عبارت وړاندې سوی وو چي:

(وفي مختصرالكرخي اذا أخذها الامام كرها فوضعها موضعها جزاء، لأن له ولاية أخذ الصدقات فقام أخذه مقام دفع المالك، وفي القنية: وفي اشكال لأن النية فيه شرط ولم توجد منه اهـ قلت: قول الكرخي فقام أخذه الخ يصلح للجواب - تأمل) (شامي: ص: ۳۵ ج: ۲) پردغه باندي حينو حضراتو داشبهه بنودلي ده چي علامه شامي په دغه عبارت پسي متصل ليکي چي:

(ثم قال في البحر: والمفتي به التفصيل: ان كان في الأموال الظاهرة يسقط الفرض لأن للسلطان أو نائبه ولاية أخذها وان لم يضعها موضعها لا يبطل أخذه، وان كان في الباطنة فلا

ددغه څخه د معلومي چي که چيري جبراً د اموال باطنه زکات وصول سي نونه ادا کيري خو مجلس چي د ليکلي وه چي حکومت د نيت قائم مقام دی هغه يې د همدغه عبارت لپاره ليکلي وه، ځکه چي په نوموړي عبارت کې پردغه خبره باندي مداردی چي سلطان داخذ ولايت لري او که نه؟ او دبانکي اکاؤنټ په هکله د ولايت اخذ دلايل مخکي په تفصيل سره بيان سول، نو ځکه په زير بحث مسئله کي د نوموړې عبارت څخه په حکم کي فرق نه راځي. د کومو مالونو د زکات د ترلاسه کولو حق چي حکومت لري هلته د ائمه اربعه په اتفاق سره د حکومت وصولي د نيت قائم مقام گڼل کيري. که څه هم ائمه ثلاثه د نيت په معامله کي دومره سختي او شدت کوي چي په حينو صورتونو کي دلالة نيت هم نه معتبروي، د مثال په ډول که چيري يو کس خپل ټول مال د زکات د نيت څخه پرته صدقه کړي نو د حنفیانو په اند زکات نسقطيري.

(علمگیری: ص: ۱۷۱ ج: ۱)

خود ائمه ثلاثه په اند د نيت د فقدان له امله نه ساقطيري (المغنی: ص: ۶۳۹ ج: ۲. الخطاب: ص: ۳۵۷ ج: ۲) خو ائمه ثلاثه د حکومت وصولي د نيت قائم مقام بولي. په "مواهب الجليل" کي دي چي: (اذا أخرج رجل الزکوة بغير علم من هي عليه وغير اذنه في ذلك، فان كان مخرج

الزکوة الامام فالزکوة مجزئة)۔

(موامب الجليل للخطاب: ص: ۳۵۶ ج: ۲)

په "نهاية المحتاج" کې دي چي:

(الأصح عند الشافعية أن نية السلطان تكفي إذا أخذ زکوة الممتنع)

(نهاية المحتاج: ص: ۱۳۸ ج: ۳)

علامه ابن قدامة ليکي چي:

(ولا يجوز اخراج الزکوة الابنية الا أن ياخذها الامام منه قهراً) (المغنى لابن قدامة: ص: ۲۳۸ ج: ۲)

دغه ټول تفصيل دزکات په دادا کولو کې دزکات د ترلاسه کولو پر مهال دی، او که چیري یو چاته په دغه کې شبهه وي نو دغه لپاره د لاره سته چي دزکات د وضع کولو څخه فوراً وروسته دي نیت وکړي، ځکه چي که چیري یو فضولي کس د بل چا د مال څخه زکات ادا کړي نو تر څو پوري چي مال د فقیر (یا دغه دوکیل) په قبضه کې وي تر هغه وخته پوري اصل مالک دزکات د نیت په کولو سره اجازه ورکولای سي. دغه وضاحت د حنفی فقه او په کلام کې موجود دی. په فتاوی عالمگیری کې دي چي:

(رجل أذى زکوة غيره عن مال ذلك الغير، فأجازه المالك، فإن كان المال قائماً في يد

(عالمگیری: ص: ۱۷۱ ج: ۱)

الفقير جازوا لا فلا)

والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب



## تصدیقات

(۱)..... حضرت مولانا مفتی ولی حسن صاحب

دارالافتاء جامعۃ العلوم السلامیہ - کراچی

(۲)..... حضرت مولانا مفتی رشید امجد صاحب

دارالافتاء والارشاد. ناظم آباد - کراچی

(۳)..... حضرت مولانا مفتی سبحان محمود صاحب

دارالعلوم - کراچی

(۴)..... حضرت مولانا مفتی عبدالکلیم صاحب

مدرسہ اشرفیہ - سکھر

(۵)..... حضرت مولانا مفتی و محمد رفیع عثمانی صاحب

مہتمم دارالعلوم - کراچی

(۶)..... حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب

دارالعلوم - کراچی

(۷)..... حضرت مولانا مفتی و عبدالروف سکھروی صاحب

دارالعلوم - کراچی

(۸)..... حضرت مولانا مفتی وجیہ اللہ صاحب

دارالعلوم - بہاگ - ضلع کچی - بلوچستان

## بسم الله الرحمن الرحيم

### په اسلام کې دخلع حقیقت

پیژندګلوي:

که چیري یوه ښځه خپل خاوندنه خوښوي اودهغه سره یوځای اوسیدل نه غواړي نو بهتره طریقه یې همداده چې خپل خاوندسطلاق ته آماده کړي، او په دغه صورت کې خاوندلره هم داپه کارده چې کله وويني چې ددوی ترمینځ یوځای اوسیدل مشکل وي اودزغم وړ نه وي نو دې دئ په شرافت سره خپلې میرمنې ته یو طلاق ورکړي چې دعدې دتیریدلو څخه وروسته هغه کوم بل ځای نکاح وکړي.

خوکه چیري خاوند دغه ډول کړني تیارنه وي نو بیا میرمن دا اختیارلري چې هغه ته د مالي معاوضې وړاندیز وکړي او طلاق ته یې آماده کړي، عموماً میرمن خپل مهر یخښی او په بدل کې یې خاوند هغه آزادوي. دغه ته په فقهي اصطلاح کې "خلع" ویل کېږي. "خلع" د عربي ژبې کلمه ده، اود "خَلْع" څخه راوتلې ده چې د "کښلو او ایستلو" معنا لري، عرب وايي "خلعت اللباس" یعنې ما جامې وکښلې یا مې وایستلې.

د زوجینو جدائي لپاره دغه لفظ ځکه مستعار سوچي په قرآن کریم کې خاوند او میرمنې ته یو د بل لباس ویل سوی دی، اود خلع په ذریعه سره دوی دغه خپل معنوي لباس کاږي. (المغرب: ص: ۱۶۵، ج: ۱. دکن، ۱۳۲۸. فتح القدیر: ص: ۱۹۹، ج: ۳، المطبعة الاميرية. ۱۳۱۶هـ)

علامه ابن همام<sup>۱</sup> دخلع اصطلاحی تعریف په لاندې ډول کوي:

(فتح القدیر: ص: ۱۹۹، ج: ۳)

(ازالة ملك النکاح بلفظ الخلع)

دنکاح اونور و شرعي معاملاتو غوندي خلع هم دايجاب او قبول په ذريعه سره تکميلېږي. خوکه چيري زياتی د خاوند دلوري څخه وي نو بيا د ټولو فقهاوو په اتفاق سره د خاوند لپاره معاوضه اخيستل جواز نه لري، اوکه يې چيري واخلې نو د حرامو مرتکب او گناهگار دی. ځکه چي په قرآن کریم کې واضح ارشاد دی چي :

(وان اردتم استبدال زوج مکان زوج و ایتیم احداهن قنطاراً فلأنتأخذونه بهتانا واثماً مینا)

(النساء)

”اوکه چيري تاسو د يوې ميرمنې پر ځای بله ميرمنه بدلوئ، او په هغوکې تاسو يوې ته څه مال ورکړی وي نو دهغه مال څخه څه (بیرته) مه اخلئ، دغه د بهتان او بښکاره گناه په توگه اخلئ.“

که چيري ميرمن زياتی کوي او دا غواړي چي نکاح فسخ کړي نو بيا خاوند معاوضه اخيستلای سي، خو بهتره داده چي معاوضه د مهر د اندازې څخه زياته نه وي، اوکه چيري د دواړو په خوښه سره زيات مقدار و ټاکل سي نو خلع صحيح ده او ميرمن به يې ادا کوي. (بدائع الصنائع: ص: ۱۵۰ ج: ۳ - البحر الرائق: ص: ۸۳ ج: ۴)

د قرآن کریم دلاندي آيت همدا مطلب دی :

(ولا تأخذوا مماً ایتموهن شيئاً الا ان یخافا الا یقیمما حدود الله فان خفتم الا یقیمما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به).

(البقرة)

دخلع معامله زوجین په خپل مینځ کې کولای سي. خو ځیني فقهاء بیا عدالت او محکمې ته رجوع ضروري بولي. د ائمه اربعه او جمهورو فقهاوو په آند محکمې ته رجوع ضروري نه ده.

مجتهدین فقهاء په دې کې اختلاف کوي چي خلع د طلاق حیثیت لري اوکه د فسخ ؟

د حضرت عمر<sup>رض</sup>، حضرت علي<sup>رض</sup>، حضرت عبداللہ ابن مسعود<sup>رض</sup>، جابر بن زيد<sup>رض</sup>، حضرت سعید بن مسیب<sup>رض</sup>، حسن بصری<sup>رض</sup>، عطاء<sup>رض</sup>، قاضي شریح<sup>رض</sup>، شعبي<sup>رض</sup>، ابراهيم نخعي<sup>رض</sup>، امام مالک<sup>رض</sup>، امام ابوحنيفه<sup>رض</sup>، سفیان ثوري<sup>رض</sup>، امام اوزاعي<sup>رض</sup>، او د صحيح قول سره سم د امام شافعي<sup>رض</sup> په آند

خلع طلاق دی.

د حضرت عبدالله بن عباس<sup>رض</sup>، حضرت عثمان غني<sup>رض</sup>، طاؤس<sup>رض</sup>، عکرمه<sup>رض</sup>، امام احمد بن حنبل<sup>رض</sup>، اسحاق بن راهويه، ابو ثور، اوداود ظاهري په آند خلع فسخ ده. د امام شافعي قديم مذهب دا ډول وو، خو وروسته يې خپل اول مذهب مختاره کړی.

(تفسير ابن كثير: ص: ۲۷۵، ج: ۱. المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۵۶هـ. بداية المجتهد: ص: ۶۹، ج: ۲)

د نوموړي اختلاف په مطلب باندې د ځان پوهولو لپاره دا ضروري ده چې په دې وپوهېږو چې اسلام خاوند ته د دواړو طلاقونو اختيار ورکړی دی، که چیرې هغه په يووخت کې د دې طلاقونه ورکړي نو بيا نه رجوع کولای سي او نه هم د حلالې څخه پرته دوه ځل د هغه سره نکاح کولای سي. او که چیرې يوکس خپلې ميرمنې ته يو طلاق ورکړي، هغه د اکولای سي چې د دوه ځل لپاره نکاح ورسره وکړي، اوس که چیرې نوموړی کس د دوه ځل لپاره دخپلې ميرمنې سره نکاح وکړي نو يو طلاق خپله مخکې ورکړی دی او اوس د دوو طلاقونو اختيار لري، او که يې دوه طلاقونه نور ورکړه نو بيا حلاله ضروري ده.

نو کوم حضرات چې "خلع" ته طلاق وايي دهغوی په آند که چیرې يوکس خلع وکړي او وروسته د دوه ځل لپاره نکاح وکړي، نو دغه کس د دوو طلاقونو اختيار لري او که يې دوه طلاقونه نور ورکړه ميرمن يې مغلظه جوړېږي او حلاله ضروري ده.

او کوم حضرات چې "خلع" ته فسخ وايي دهغوی په آند که چیرې يوکس د خلع معامله وکړي او بيا د دوه ځل لپاره نکاح وکړي نو د دواړو مستقلو طلاقونو اختيار لري.

(المبسوط للسرخسي: ص: ۱۷۳، ج: ۶)

خو پر دغه خبره باندې د ټولو اتفاق دی چې په خلع سره ميرمنه بانه جوړېږي، يعنې خاوند يې تر هغوی پرې رجوع نه سي کولای ترڅو پورې چې د دواړو په خوښه سره د دوه ځل لپاره نکاح نه وي سوې، يواځې د سعيد بن مسيب او ابن شهاب څخه دغه روايت منقول

دی چې که چیرې خاوند د خلع د عدې په دوران کې بدل خلع بیرته ورکړي نو بیا رجوع کولای سي. خو جمهور فقهاء دغه قول نه مني. (بداية المجتهد: ص: ۷۰ ج: ۲)

د "خلع" څخه پرته دغه عمل ته "مبارات"، "صلح"، "فديه" او "طلاق علی مال" هم ویل کېږي، د دغو کلمو ترمینځ یواځې لفظي توپیر او فرق دی او ټول یو د بل په معنا کې کارول کېږي. البته ځینې مالکي فقهاء د دوی ترمینځ داسې اصلاحي فرق بیان کړی دی. "که چیرې طلاق د پوره مهر په بدل کې وي نو دغه خلع ده، او که چیرې د مهر د یوې برخې په بدل کې وي نو دغه فديه ده، او که چیرې عوض د مهر څخه زیات وي نو دغه صلح ده، او که چیرې د طلاق په بدل کې ښځه خپل کوم بل حق ساقط کړي نو دغه مبارات دی." (بداية المجتهد: ص: ۶۶ ج: ۲. فتح الباری: ص: ۳۳۲ ج: ۹. تفسیر القرطبي: ص: ۱۴۶ و ۱۴۷ ج: ۳)

### زیر بحث مسئله:

د خلع او د هغه سره داروندوا حکامو دغه لنډه پیژندګلوي ځکه وړاندې سوه چې وړاندې کوم بحثونه راځي په هغو سره پوهیدل آسانه سي، او په دغه بحث کې مقصد دا نه دی چې د خلع ټول احکام بالاستیعاب وړاندې سي، بلکه د خلع سره اړوند پړاوونه خاصه مسئله باندې بحث کېږي چې د کلونو راهیسې یې په هیواد کې خاص اهمیت پیدا کړی دی، نوموړې مسئله به وړاندې په تفصیل سره بیان سي.

تراوسه پورې ټول فقهاء او مجتهدین پردې خبره باندې متفق دي چې "خلع" د خاوند او میرمنې ترمینځ معامله (Transaction) ده او د دوی دواړو د رضاسره اړه لري. نوځکه یوهم د دوی څخه هغه بل خلع ته نه سي مجبورولای.

د ناویشل سوي هندوستان او پاکستان محکمو هم د مسلمانانو په مقدماتو او پریکړو کې د دغو اصولو سره سمې پریکړې کړي دي.

په دې اړه دوي مقدمې زياتي مشهورې دي، يوه يې دد "عمر بي بي بنام محمد دين" په نامه سره ده او بله يې د "سعيدة خانم بنام محمد مسيح" په نامه سره ده.

د "عمر بي بي بنام محمد دين" په مقدمه کې قاضي عبدالرحمان اوقاضي هارنس په متفق ډول د اپريکړه وکړه چې ميرمن د خاوند درضا خه پرته خلع نه سي کولای.

(عمر بي بي بنام محمد دين - ا. آئي. آر. ۱۹۴۵ء لاهور ۵۱)

دغه ډول د "سعيدة خانم بنام محمد مسيح" په مقدمه کې قاضي ا. آر. کارنيليس

قاضي محمد جان اوقاضي خورشيد زمان د اپريکړه وکړه چې ميرمن د خاوند درضا خه پرته خلع نه سي کولای، او يواځې د نفرت او اختلاف مزاج پر اساس محکمه نه سي کولای

چې نکاح فسخ کړي.

(سعيدة خانم بنام محمد مسيح - پي. ايل. ډي. ۱۹۵۲ء لاهور ۱۱۳)

خوپه سنه ۱۹۵۹ء کې د لاهور په لوی محکمه کې قاضي شبير احمد، قاضي بي. زيل-

کيکاؤس، اوقاضي مسعود د "بلييس فاطمه بنام نجم الاکرام" په مقدمه کې د اپريکړه

وکړه چې محکمه د تحقيق او څيړنې په مرسته سره دې نتيجه ته ورسېږي چې زوجين د

خدای جلّ جلاله حدود نه سي قائمولاى نو بيا محکمه د خاوند درضا خه پرته خلع

کولای سي.

(بلييس فاطمه بنام نجم الاکرام - پي. ايل. ډي. ۱۹۵۹ء لاهور ۵۶۶)

بيا په سنه ۱۹۶۷ء کې دستري محکمې قاضيانولکه قاضي ايس. ا. رحمان، قاضي

فضل اکبر، قاضي محمود الرحمان، قاضي محمد يعقوب علي اوقاضي ايس. ا. محمود

د "ميرمن خورشيد بنام محمد امين" په مقدمه کې همدغه نظر خپل کړی.

(ميرمن خورشيد بنام محمد امين - پي. ايل. ډي. ۱۹۶۷ء ستره محکمه ۹۷)

په دغه بحث کې د موضوع څيړو چې خلع د خاوند او ميرمنې تر مينځ درضا معامله ده او

که يولور بل لور خلع ته اړيستلای سي.

قاضي ايس. ا. رحمان يو قدر من کس دی او د هيواد او ملت لپاره يې بې ساري



خدمتونه کړي دي، خو په نوموړې مسئله کې زما په آند دهغوی موقف د جمهور امت خلاف دی او شرعاً ناسم دی. نوځکه دلته دهغوی پردلایلو باندې تبصره کوو.

## مساوات :

قاضي صاحب په پیل کې د قرآن کریم په لاندې آیت سره استدلال کوي :

(وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ)

قاضي په دغه آیت سره پردې خبره باندې استدلال کوي چې لکه څنګه چې خاوند د میرمنې درضاڅخه پرته د طلاق قانوني حق لري همدارول په کار ده چې میرمن هم د خاوند درضاڅخه پرته دخلع قانوني حق ولري. (پي. ایل. دی. ۱۹۶۷ء ستره محکمه ص: ۱۱۴)

خودغه استدلال دلاندې وجوہاتو پر اساس صحیح نه دی :

(۱)..... قاضي صاحب د آیت هغه بلي برخي ته پام نه دی کړی، چې :

(وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)

په آیت کې د ”وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ“ الفاظ په واضح ډول ددې خبرې ښکارندويي کوي چې په ځینو معاملاتو کې نارینه داسې اختیار لري چې ښځینه یې نه لري.

(۲)..... که چېرې د آیت مطلب دا واخلستل سي چې زوجین په ټولو حقوقو او فرائضو کې

سره برابر دي نو بیا په کار ده چې میرمن هم دعوض څخه پرته د طلاق حق ولري لکه خاوند چې یې لري، او حال دادی چې قاضي صاحب هم دا خبره نه مني.

(۳)..... ټول فقهاء او مفسرین پردې خبره باندې متفق دي چې په آیت کې چې د کوم

مساوات یادونه شوې ده، دهغه څخه معاشرتي مساوات مراد دی، ورنه په عامو حالاتو کې

دطلاق مکمل اوپورہ اختیار یواخی خاوندلری، اودغه ته په قرآن کی داسی اشارہ سوې ده  
(وللرجال علیهن درجه)

په دې هکله دځینو فقهاوو او مفسرینو اقوال په لاندې ډول دي:

(الف) حضرت ابو مالک فرمایي:

(وللرجال علیهن درجه: قال یطلقها ولیس لها من الأمر شیء)

(اخرجه عیدین حمیدو ابن ابی حاتم عن ابی مالک - الدر المنثور للسيوطی: ص: ۲۷۷ ج: ۱)

(ب) امام فخرالدین رازی (شافعی) ددغه آیت په تشریح کی لومړی لیکي:

(ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعى حق الآخر وتلك

الحقوق المشتركة كثيرة نشير الى بعضها) (تفسیر کبیر: ص: ۲۴۶ ج: ۲ - المطبعة الحسينية - مصر)

وروسته په ټولو معاشرتي حقوقو کی مساوات ذکر کوي، او بیا د ”وللرجال علیهن درجه“

په تشریح کی لیکي:

(ان الزوج قادر علی تطليقها واذا طلقها فهو قادر علی مراجعتها شاءت المرأة أم لم تشاء، أما

المرأة فلا تقدر علی تطليق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر علی مراجعة الزوج ولا تقدر أيضاً

علی أن تمنع الزوج من المراجعة)

(تفسیر کبیر: ص: ۲۴۷ ج: ۲)

(ج) امام ابو عبد الله القرطبي مالکي په خپل تفسیر کی ددغه جملې په تشریح کی دعلامه

ماوردي قول نقل کوي:

(له رفع العقد دونها) (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ص: ۱۲۵ ج: ۳ - دار الكتب المصرية - ۱۹۳۶ء)

نودا واضحه سوه چي دنوموړو دلايلوپه موجودیت کی دانه سي کيدلای چي د ”وللرجال

عليهن درجه“ دالفاظوڅخه نظرقطع سي او يواخي د ”ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف“

په الفاظوسره استدلال وسي.

## دخلع آیت :

دخلع په هکله چې کوم آیت نازل سوی دی قاضي صاحب دهغه آیت په  
 ځينو الفاظو سره استدلال کوي، پوره آیت په لاندي ډول دی :

(الطَّلَاق مَرَّتَانِ فَاَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوا مِمَّا  
 اَتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَخَافَا اَلَا يَاقِيْمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ تِلْكَ  
 حُدُودُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ)

قاضي ايس. اے۔ رحمان پر دې خبره باندي د متعددو فقهاوو او مفسرينو اقوال وړاندي کړي  
 دي چې په ”فان خفتم الا يقيما حدود الله“ کي خطاب حکامو او اولوالأمر ته دی۔ چې  
 نتيجه يې دا راوځي چې که چيري حکام په دې پوه سي چې زوجين حدود الله نه سي  
 قائمولاى نو هغوى د خاوند درضاڅخه پرته خلع ترسره کولاى سي۔ په دې هکله لعان،  
 ايلاء، اودعنين اومفقود الخبرفسخ نکاح دنظيره ډول وړاندي کوي او وروسته دعلامه  
 ابن همام دفتح القدير، دعلامه ابوبکر جصاص داحکام القرآن اودصحيح بخاري په  
 حوالو سره دافرمايي چې:

”که چيري ميرمن د خاوند څخه ناقابل اصلاح نفرت (Incurable Aversion) کوي نو  
 دخلع لپاره دجواز پوره وجهه ده۔“  
 (بی۔ ایل۔ دی۔ ”ستره محکمه“ ۱۹۶۷ء ص: ۱۱۶ ج: ۱۹)

که چيري داتسليم سي چې په ”فان خفتم الاية“ کي خطاب حکاموته دی، لکه زيات  
 شميرچي داسي وايي، خوبياهم په آیت سره استدلال نه دی صحيح۔ ځکه چې په آیت  
 کي د”فلا جناح“ کلمه ده او هغه دامعنا لري چې گناه نه سته، نوددې څخه دا خبره نه ثابتېږي  
 چې هغوى په زوجينو کي يوه پر خلع باندي مجبورولاى سي، نو دضروري ده چې په

خلع کې به د خاوند او میرمنې دواړو رضاملاحظه وي، او محکمه د دوی ترمینځ جبراً خلع نه سي ترسره کولای، البته دخلع مشوره ورکولای سي.

اوس پوښتنه داده چې کله خلع د زوجینو پر رضاباندې موقوفه ده نو بیا په "فان ختم" کې خطان اولوالأمر او حکامو ته ولي سوی دی؟

جواب یې دادی چې په هغه زمانې کې اولوالأمر یواځې دیوقاضي او حاکم حیثیت نه درلودی، بلکه دیومصلح، مفتي او مشیر حیثیت یې هم درلودی، خلکو به د ډیرو معاملاتو د شرعي حکم د معلومولو لپاره او د مشورې د طلبولو لپاره هغوی ته رجوع کول، نو د آیت مطلب دادی چې که چیرې هغوی په داډول معاملاتو کې تاسوته رجوع وکړي نو تاسو هغوی ته دخلع مشوره ورکولای سي، او په خپله نگراني کې خلع ترسره کولای سي. اولوالأمر ته یواځې د خطاب له امله د نتیجه نه سي اخیستل کیدلای چې هغوی دخلع په معامله کې د زوجینو په شان پوره اختیار لري. د وضاحت لپاره لاندې مثالونه وگورئ:

(۱)..... د فرض په ډول که چیرې حکامو ته یوه داسې مقدمه وړاندې سي چې په هغه کې د زوجینو څخه یو هم په خلع سره نه وي راضي (خاوند ځکه نه وي راضي چې هغه خپله میرمن جلا کول نه غواړي، او میرمن ځکه نه وي راضي چې هغه بلامعاوضه طلاق غواړي) او کوم بل داسې صورت هم نه سته (لکه د خاوند جنون او داسې نور) چې له امله یې عدالت د نکاح د فسخ کولو اختیار ولري، البته حکام دا خوف لري چې د نکاح د قیام په صورت کې دوی حدود الله نه سي قائمولای، نو آیا په دغه صورت کې حکام یواځې د دې امله چې دوی ته خطاب سوی دی د زوجینو ترمینځ په زور سره خلع کولای سي؟ ښکاره خبره ده چې نه یې سي کولای.

(۲)..... فرضاً که چیرې یوه داسې مقدمه عدالت ته راسي چې په هغه کې زیاتې دښځې

له لوري څخه وي او ځواندېه دې شرط طلاق ته آماده وي چې مهري ورمعاف سي. او بل لورته ميرمن يا ځوطلاق نه غواړي اويا پرته د کوم عوض څخه طلاق غواړي. نوآيا په دغه صورت کې حکام ميرمن خلع ته اړايستلای سي؟ ښکاره خبره ده چې نه.

## د آيت سياق:

که چيري د آيت سياق (Context) ته پام وسي نو دغه خبره به نوره هم واضح سي چې حکام يواځي د زوجينو درضا پر مهال د خلع تر سره کولو اختيار لري. د خلع په هکله د آيت الفاظ په لاندې ډول دي:

(وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ)

په آيت کې لومړۍ جمله دا څرگندوي چې د قرآن کریم دغه حکم د هغه صورت سره تعلق لري چې د احتمال وي چې ځواند او ميرمن دواړه به د خداي حدود پر ځای نه کړي. اوله امله به دوی دواړه دا غواړي چې خلع وکړي، يا تر لږه په خلع سره راضي وي. وړاندي په ”فان خفتم“ کې فاء تعقيب په واضح ډول پر دې خبره باندې دلالت کوي چې حکامو ته دغه خطاب د هغه صورت سره تعلق لري د کوم صورت چې مخکې يادونه وسوه. يعنې ”إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ“.

په آيت کې د ”فلا جناح عليهما“ الفاظ هم په خپل ضمن کې د ځواند او ميرمنې درضا مفهوم لري. د تشرېح او وضاحت لپاره يو مثال وړاندي کېږي.

که چيري زېد ته دا وويل سي چې ستاسو لپاره په طلاق ورکولو کې هيڅ گناه نه سته، نو

مطلب یی دادی چي زید داغوبتل چي خپلي میرمنی طلاق ورکړي، یا په طلاق سره راضي وو، لیکن په دغه کي یی شک وو چي دغه زمالپاره جواز لري اوکه نه؟ نو په دغه وینا سره دده شک دفع سوچي ”ستاسو لپاره په طلاق ورکولو کي څه گناه نه سته“.

ددې برعکس دنوموړي جملې څخه دامراده سې اخیستل کیدلای چي زید په طلاق سره راضي نه وو، نو په نوموړي جمله سره هغه طلاق ته اړایستل سو. ځکه چي که چيري زید په طلاق سره راضي نه وي او انکار کوي بویا هغه ته دا ډول خطاب کيږي چي ”تاسو به حتماً طلاق ورکوئ“، تاسو به دقانون په زور طلاق ورکولو ته آماده کړل سئ“ خو په دغه صورت کي دا ډول خطاب بالکل مهمل او بې معنادی چي ”ستاسو لپاره په طلاق ورکولو کي گناه نه سته“.

نود ”فلاجناح“ هم همدامطلب دی چي دزوجینورضابه وي. خبره داده چي کله زوجین پرخلع باندي رضاسي نودوی دواړو ته شبهه ورپیدا کيږي. خاوند ته داشبهه ورپیدا کيږي چي هسي نه چي پرطلاق باندي مال ترلاسه کول گناه وي او میرمنی ته داشبهه ورپیدا کيږي چي دمال دورکولو په عوض کي طلاق حاصلول کیدلای سي چي نارواوي.

نود ”فلاجناح علیهما“ په الفاظو سره ددواړو شبهې پای ته ورسیدی.

په همدغه آیت کي وړاندي د ”فیما افتدت به“ الفاظ راځي، په هغه کي دخلع بدل ته فدیة اودمیرمنی اداینی ته افتداء ویل سوې ده، اودعلامه ابن قیم دوینا سره سم داخپله ددې خبري واضح دلیل دی چي ”خلع“ یوداسني عقد معاوضه دی په کوم کي چي ددواړو لور ورضا ضروري ده. ځکه چي ”فدیة“ په عربي ژبه کي هغه مال ته ویل کيږي کوم چي دجنگی بندیانو د خلاصون لپاره وړاندي کيږي. دمال وړاندي کولو ته ”افتداء“ اودمال قبلول ته ”فداء“ ویل کيږي.

(المفردات فی غریب القرآن: النهایة فی غریب الحديث: ص: ۲۰۴. المغرب: ص: ۸۸ ج: ۲. دکن: ۱۳۲۸هـ)



دغه معامله بالاتفاق عقد معاوضه دی، اود دواړو لورو رضا وړېکښی شرط ده، او هیڅ یو فریق هغه بل فریق نه سي مجبورولای. علامه ابن قیم لیکی:

(وفي تسميته عليه السلام فدية دليل على أن فيه معنى المعاوضة ولهذا أعتبر فيه رضا الزوجين)

(زاد المعاد: ص: ۲۳۸ ج: ۲ - المطبعة الميمنية - ۱۳۲۴هـ)

نوداواضحه سوه چي دخلع په آيت کي درې جملې د زوجينو پر رضا باندې دلالت کوي:

(۱) **إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَنْ لَا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ** (۲) **فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ** (۳) **فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا**

ددغو درو جملوپه مينځ کي د "فان خفتم" الفاظ راغلي دي، نونتيجه يې دا راوځي چي که چيري د "فان خفتم" خطاب حکاموته هم وي بيا هم داپه هغه صورت کي دی چي خاوند او ميرمن دواړه رضا وي.

دغه تفصيل په هغه صورت کي دی چي "فان خفتم" خطاب حکاموته وي.

اوکه چيري خطاب خاوند او ميرمن ته وي لکه زيات شمير مفسرين حضرات چي دا ډول وينا کوي نو بيا خبره صافه ده. ددغه تفسير تائيد د نوموړي آيت لومړۍ جمله يعني "وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ" هم کوي، ځکه چي هلته بالاتفاق خاوندانوته خطاب دی، نو د مناسبت تقاضا همدا ده چي د "فان خفتم" خطاب هم دوی ته وي.

حکيم الأمت حضرت مولانا اشرف علي تهانوي ددغه آيت تفسير دا ډول کوي:

"اوستاسو لپاره دا حلاله نه ده چي (دميرمنو د پريښوولو پر مهال دهغوی څخه) څه هم واخلئ (که څه هم هغه اخيستل سوی) ددغه (مال) څخه (وي) کوم چي تاسو (خاص) هغوی ته (په مهرکي) ورکړی وو، خو (په يوه صورت کي البته حلال دی هغه) دا چي (څوک) خاوند او ميرمن (داسي وي چي) د دواړه په هکله احتمال وي چي دخدای حدود به (کوم چي د زوجيت د حقوقوپه هکله دي) قائم نکړای سي، نوکه چيري تاسوته (يعني خاوند او ميرمن

ته) دا احتمال وي چې هغوی به دخدای حدود قائم نکړای سي نو پر دواړو باندې هیڅ ګناه نه سته دهغه (مال په اخیستلو او پلورلو) کې کوم چې ښځه یې ورکوي او ځان خلاصوي. دهغه تفسیر بالکل واضح دی او که چیرې اختیار سي نو د حکامو هیڅ یادونه نه سته. په نوموړې مسئله کې چې قاضي صاحب دعین او مفقود الخبر کوم نظیرونه وړاندې کړي دي، هغه بالکل غیر متعلق (Irrelevant) دي، ځکه چې زیر بحث مسئله یواځې په هغه صورت کې ده کله چې د فسخ نکاح د معروفو صورتونو څخه یوه نه وي، بلکه ښځه یواځې د نفرت پر اساس باندې جلاوالی او بیلټون غواړي.

که چیرې دهغه دعین، مجنون، متعنت، او مفقود الخبر پر ښځه باندې قیاس سي نو تقاضا یې داده چې دده نکاح بلامعاوضه فسخ سي، او قاضي صاحب خپله دا نه مني.

قاضي صاحب چې دفتح القدیر، احکام القرآن، صحیح بخاري او المسوی کومي حوالې وړاندې کړي دي هغه ټولې غیر متعلق دي، ځکه چې په هغو کې دایان سوی دی چې دخدای د حدودونه قائمول څه مطلب لري؟ او هغه کوم کوم حالات دي چې په هغو کې د زوجینو لپاره خلع کول جواز لري؟ پاته سوه دا خبره چې په دغو حالاتو کې حکام زوجین یا ددوی څخه یوې پر خلع باندې مجبوره کولای سي او که نه سي؟ نو په دې هکله د دغو حضراتو واضح تصریحات دادي چې تر څو پوري چې زوجین راضي نه وي تر هغو پوري خلع نه صحیح کېږي. د فقهاوو د دهغه تصریحات وړاندې ذکر کېږي.

## خلع فسخ ده او که طلاق؟

بیا قاضي صاحب دا بحث تر سره کړی دی چې خلع فسخ نکاح

(Dissolution of Marriage) ده او که طلاق (Divorce) دی؟

په دې هکله د فقهاوو د اختلاف درانقل کولو څخه وروسته هغه د حضرت عبدالله بن عباس<sup>رض</sup>، امام احمد بن حنبل<sup>رح</sup>، امام شافعي<sup>رح</sup> او داود ظاهري<sup>رح</sup> مسلك ته ترجیح ورکړې ده چې خلع طلاق نه دی بلکه فسخ نکاح ده - وروسته لیکي :

”که چیرې دغه نظرونه سې (چې خلع فسخ ده او طلاق نه دی) نودابه څرگنده سې چې خلع یواځې د خاوند پر رضا باندې موقوفه نه ده“ - (پي. ایل. ډی. ستره محکمه. ۱۹۶۷ء ص: ۱۱۶ خودقاضي صاحب د دغه نظرسره هم اتفاق کول امکان نه لري، د بحث په پېژندګلوي کې د ایا دونه وسوه چې دخلع د طلاق یا د فسخ کیدل مطلب څه دی؟ او په عملي ډول د فقهاوو دغه اختلاف څه نتیجه ورکوي؟

د تفسیر، حدیث اوفقهې په کوم کتاب کې چې دامسئله بیان سوې ده هلته یې مطلب دا بیان سوی دی چې که چیرې خلع فسخ وګڼل سې نو بیا خلع مستقل طلاق نه شمیرل کېږي، او که چیرې دخلع څخه وروسته د دوهم ځل لپاره زوجین نکاح وکړي نو خاوند د پخوا په شان د درو طلاقو حق لري. خودغه د نتیجه نه ورکوي چې خلع فسخ ده نو د خاوند رضا نه ده پکښې ضروري.

دلته مونږ د ابحت نه کوو چې قابل ترجیح مسلك کوم یو دی؟ مونږ د لږ وخت لپاره دا فرض کوو چې د قاضي صاحب د وینا سره سم دامام احمد<sup>رح</sup> او امام شافعي<sup>رح</sup> مسلك قابل ترجیح دی چې خلع طلاق نه دی بلکه فسخ ده، لیکن دانه ده ثابتې چې فسخ نکاح هم د خاوند د رضا په خلاف عملي کیدلای شي. خپله قاضي صاحب وايي چې امام احمد<sup>رح</sup> خلع فسخ نکاح بولي، لیکن که چیرې دامام احمد<sup>رح</sup> د مذهب په کتابونو کې وکتل سې نو هغوی هم د جمهور امت په شان په خلع کې د دواړو لورو رضا لازمي شرط بولي.

د حنبلي مذهب مستند راوي علامه ابن قدامة<sup>رح</sup> لیکي :

(ولا يفتقر الخلع الى حاكم نص عليه أحمد فقال يجوز الخلع دون السلطان وروی

البخاری ذلك عن عمر و عثمان وبه قال شريح والزهری ومالك والشافعی واسحق وأهل الرأى. وعن الحسن وابن سيرين لا يجوز الا عند السلطان ولنا قول عمر وعثمان ولأنه معاوضة فلم يفتقر الى السلطان كالبيع والنكاح ولأنه عقد بالتراضي أشبه الاقالة

(المغنى: ص: ۵۲: ج: ۷. دار المنار ۱۳۶۷هـ)

علامه ابن قدامه په نوموړي عبارت کې دامام احمد مذهب په واضح ډول نقل کړی دی چې په خلع کې د زوجینو رضا ضروري ده، اود اقالې د مثال په ورکولو سره نوره هم دا واضحه سوه چې لکه څنګه چې اقاله (Cancellation of the sale transaction) يعني فسخ بيع ده او په هغه کې د متعاقدينو رضا ضروري ده، همدارنګه خلع فسخ نکاح ده او په هغه کې د متعاقدينو رضا ضروري ده.

د قاضي صاحب د نقل سره سم دامام شافعي په آند هم خلع فسخ نکاح ده، خودغه د امام شافعي قديم قول دی، او وروستۍ قول يې دادی چې خلع طلاق دی.

(بداية المجتهد: ص: ۶۹: ج: ۲. تفسير ابن كثير: ص: ۲۷۵: ج: ۱. المكتبة التجارية الكبرى. ۱۳۵۶هـ. كتاب الام: ص: ۱۹۸: ج: ۵)

د نورو فقهاوو په شان امام شافعي هم په خلع کې د زوجینو رضا ضروري بولي. هغه ليکي:

(وان قال لا افارقها ولا أعدل لها أجبر على القسم لها ولا يجبر على فراقها)

(كتاب الأم: ص: ۱۸۹: ج: ۵. مكتبة الكليات الأزهرية. ۱۳۸۱هـ. باب الخلع والنشون)

”اوکه چیري خاوندو وايي چې زه نه ميرمن جلا کوم او نه هم دهغې سره انصاف کوم، نو هغه به پر انصاف باندي مجبوره کيږي او پر فراق باندي به نه مجبوره کيږي“.

يو بل ځای ليکي چې:

(وليس له أن يأمرهما يفرقان ان رأيا الأبامر الزوج ولا يعطيان مال المرأة إلا باذنها)

(ايضاً كتاب الام: ص: ۱۹۴: ج: ۵)

”او حاکم دا اختيار نه لري چې د خاوند د حکم څخه پرته زوجینوته د تفريق حکم ورکړي او

دا اختیار هم نه لري چې دمیرمني مال دهغې داجازې څخه پرته خاوندته ورکړي.“  
یوبل ځای لیکي :

(وانما جعلناها تطليقة لأن الله تعالى يقول: الطلاق مرتان ففعلنا من الله تعالى  
أن ذلك انما يقع بايقاع الزوج وعلمنا أن الخلع لم يقع إلا بايقاع الزوج)

(کتاب الأم: ص: ۱۹۸: ج: ۵)

اوددغه څخه دوي صفحې وروسته په وضاحت سره نوموړې مسئله بيانوي چې:

(وكذلك سيد العبدان خالع عن عبده بغير اذنه لأن الخلع طلاق فلا يكون لأحد أن يطلق عن أحد، لأب ولا سيد ولا ولي ولا سلطان انما يطلق المرء عن نفسه أو يطلق عليه السلطان بما لزمه من نفسه اذا امتنع هو أن يطلق وكان ممن له طلاق وليس الخلع من هذا المعنى بسبيل)  
(کتاب الأم: ص: ۲۰۰: ج: ۵)

”همدا شان که چيري ديوغلام بادار دغلام داجازې څخه پرته دغلام له لوري څخه خلع وکړي (نو نه ده صحيح) ځکه چې خلع طلاق دی، او هيڅوک داحق نه لري چې دبل له لوري څخه طلاق ورکړي، نه پلار داحق لري، نه بادار، نه ولي، اونه سلطان (حاکم) - انسان خپله دخپلي لوري څخه طلاق ورکوي، اوياکله چې هغه داهليت سره سره دطلاق ورکولو څخه منع وکړي اودده له لوري څخه پرسلطان باندي طلاق لازم سي نوهغه طلاق ورکوي خو په خلع کې دغه صورت نه سته.“

دنوموړو اقتباساتو څخه دا څرگنده سوه چې کوم خلع ته فسخ نکاح وايي دهغوپه اندهم دا قالي په شان په خلع کې ددواړو لورو رضا ضروري ده.

وراندې قاضي صاحب لیکي :

”او که چيري خلع طلاق وگڼل سي لکه ځيني قديم حنفیان چې په دې نظر دي، نو بيا دا پوښتنه راپيدا کيږي چې آیا میرمن په خاصو حالاتو کې داحق نه لري چې دخاوند مخالفت

سره سره طلاق خلع تر لاسه کړي؟ د دغه مسئلې تصریح د دوی سره نه سته“.

(پی- ایل دی - ستره محکمه - ۱۹۶۷ء - ص: ۱۱۶)

لومړۍ خبره خوداده چې خلع ته ځینې قدیم حنفیان نه بلکه ټول حنفیان طلاق وایي، او یواځې حنفیان نه بلکه زیاتره فقهاء یې طلاق بولي. علامه ابن رشد لیکي چې:

(وَأَمَّا نَوْعُ الْخُلْعِ فَالْجَمْعُ عَلَى أَنَّهُ طَلَاقٌ)

(بداية المجتهد: ص: ۶۹ ج: ۲)

دوهمه خبره داده چې قاضي صاحب داوویل چې د حنفي فقهاووسره دا ډول تصریح نه سته چې د خاوند د نه رضائیت په صورت کې میرمن طلاق خلع نه سي تر لاسه کولای. مونږ دلته د حنفي فقهاوو ځینې تصریحات وړاندې کوو چې پردې خبره باندې دلالت کوي چې خلع د خاوند پر رضا باندې موقوفه ده.

علامه ابوبکر جصاص په قدیمو حنفیانو کې یو مستند فقیه دی، او خپله قاضي صاحب په مختلفو او بیلابیلو معاملاتو کې دهغوۍ د کتاب احکام القرآن حوالې رانقل کړي دي، دلته مونږ لومړۍ دهغوۍ عبارت رانقل کوو چې د حضرت جمیل<sup>رض</sup> پر واقعې باندې تبصره کوي او لیکي چې: “وړاندې دغه واقعې په تفصیل سره راځي”

(لوکان الخلع الى السلطان شاء الزوجان أو أيا إذا علم أنهما لا يقيمان حدود الله لم يسئلها النبي ﷺ عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعها منه ويرد عليه حديثه وان أيا أو واحد منهما)

(احکام القرآن: ص: ۴۶۸ ج: ۱ - المطبعة البهية - ۱۳۴۷ء)

“که چیرې حاکم د خلع دغه اختیار درلودلای چې کله هغه وويني چې زوجین د خدای حدود نه سي قائمولاى (نوخپله دي نکاح فسخ کړي) که د زوجین رضاوي او که نه وي، نو نبي کریم ﷺ به د حضرت جمیل<sup>رض</sup> او دهغې خاوند په معامله کې هيڅ پوښتنه نه فرمایله



بلکه خاوند ته به یې دافرمايله چي خلع ورسره وکړه، بلکه خپله به یې خلع کړې وای اود خاوند باغ به یې هغه ته بیرته ورکړې وای، که څه هم هغوی دواړو انکار کاوی اویا یوه انکار کاوی“.

په نوموړي عبارت کې علامه ابوبکر جصاص داتصریح فرمایلي ده چي که چیري حاکم په دې پوه سي چي زوجین دخدای جل جلاله حدود نه سي قائمولاى نویياهم هغه د زوجینودر ضاخنه پرته خلع نه سي ترسره کولاى، ددوی څخه که یوې هم دخلع څخه انکاروکړي نو حاکم خلع نه سي کولاى.

د فقهاوود اصول دي چي کومه مسئله مختلف فيه اومشهوره وي، نودوی هغه په تفصیل سره نه ذکرکوي بلکه یوځای یې په اصولي ډول بیانوي، له همدې که چیري یوکس دا وغواړي چي د فقهاوو په عبارتونو کې دامسئله ولټوي چي ”دطلاق اختیار یواځي خاوند لري اومیرمن یې نه لري“ نو په دغه عبارت سره ډیر کم تصریحات پیدا کيږي، ځکه چي دا خبره دومره منل سوې اوتسلیم سوې ده چي بیان ته یې اړتیا نه سته.

بالکل همدغه معامله دخلع ده، دغه مسئله چي ”په خلع کې د زوجینو رضاضروري ده“ د فقهاووسره دومره مشهوره اومسلّمه ده چي په مستقل ډول ډیره کمه ذکر کيږي، البته دخلع تعریف، تعارف اوپیژندگلوي اود هغه شرائط اوارکان بیانوي، اودغه مسئله په اصولي ډول اویا یې دبلي مسئلې په دلیل کې دیومسلّم حقیقت په ډول بیانوي.

دحنفي فقهي په منل سوي کتاب ”عالمگیری“ په وضاحت سره لیکلي دي چي:

(وشرطه شرط الطلاق)

(عالمگیری: ص: ۵۱۵ ج: ۱)

علامه علاء الدین حصفکي لیکي چي:

(وشرطه كال الطلاق)

(درالمختار: ص: ۶۰۶ ج: ۲)

شمس الأئمة امام سرخسی لیکي چې :

(والخلع جائز عند السلطان وغيره لأنه عقد يعتمد التراضي كسائر العقود وهو بمنزلة الطلاق بعوض وللزوج ولاية ايقاع الطلاق ولها ولاية التزام العوض)

(المبسوط للسرخسي: ص: ۱۷۳ ج: ۶ - مطبعة السعادة - مصر - ۱۳۲۴هـ)

دنورومعاملاتوپه شان فقهاء دخلع رکن هم ايجاب (Offer) اوقبول (Accept Bnce) ټاکي. لکه ملک العلماء علامه کاساني چې لیکي :

(وأما ركنه فهو الايجاب والقبول لأنه على الطلاق بعوض فلا تقع الفرقة)

(ولا يستحق العوض بدون القبول) (بدائع الصنائع: ص: ۱۴۵ ج: ۳ - مطبعة الجمالية مصر - ۱۳۲۸هـ)

د فقهاوو په آند د یوشی رکن هغه دی چې بغير د هغه څخه د دغه شې شریعي وجود یعنې (Legal Entity) نه راځي، لکه د لمانځه لپاره سجده رکن دی او د سجدې څخه پرته د لمانځه شریعي وجود نه راځي، همدارول د ايجاب اوقبول څخه پرته دخلع وجود نه راځي. د نوموړو اقتباساتو څخه دا څرگنده سوه چې کوم حضرات خلع طلاق بولي او کوم حضرات چې خلع فسخ نکاح بولي د ټولوپه آند په خلع کې د زوجینو رضای ضروري ده. وړاندي قاضي صاحب د اکوینس کړی دی چې دا ثابته کړي چې دخلع په مسئله کې د خاوند درضا مسئله یوه مختلفه مسئله ده. (پی. ایل. دی. ستره محکمه. ۱۹۶۷ء. ص: ۱۱۷، سطر: ۱) ځیني حضرات د خاوند رضای ضروري بولي، او ځیني یې ضروري نه بولي. خو عجبه داده چې قاضي صاحب چې دخپلي دعوی په تائید کې د فقهاوو کوم اقوال وړاندي کړي دي هغه بالکل دبلي مسئلې سره اړه او تعلق نري، او د خاوند رضای سره هیڅ تعلق نه لري. په دې هکله قاضي صاحب د علامه شعراني صاحب لاندې عبارت وړاندي کړی دی: (اتفق الأئمة على أن المرأة إذا كرهت زوجها القبح منظرًا أو سوء عشرة جاز لها أن تخالعه)

على عوض وان لم يكن من ذلك شيء وتراضيا على الخلع من غير سبب  
جازولم يكره خلافا للزهري وعطاء وداود في قولهم ان الخلع لا يصح في

هذه الحالة لأنه عبث غير مشروع (الميزان الكبرى: ص: ۱۱۹ ج: ۲. دار احياء الكتب المصرية)

ددغه عبارت څخه دا څرگندېږي چې اختلاف د خاوند درضا په مسئله کې نه دی، بلکه په دې کې دی چې د زوجینو درضا څخه وروسته خلع په هر حال کې جواز لري او که یواځې په هغه صورت کې جواز لري چې میرمن دیوې معقولي وجهې له مخې خپل خاوند نه خوښوي؟ زیاتره فقهاء لومړی صورت خپلوي او امام زهري، امام عطاء او امام داود ظاهري دوم صورت خپلوي، او ترڅو پورې چې د زوجینو درضا تعلق دی نو دواړې لوري یې ضروري بولي لکه چې د “جازلها أن تخالعه على عوض” او د “وتراضيا على الخلع” الفاظ پر دغه باندې شاهدي او گواهي ورکوي.

خدای خبر چې قاضي صاحب په نوموړې عبارت کې د کوم لفظ څخه د نتیجه اخلي چې دیوه لور په آند د خاوند درضا څخه پرته هم خلع کیدلای سي. وروسته قاضي صاحب د عمدة القاري په حواله سره د امام مالک، امام اوزاعي او امام اسحاق دامسلك نقل کړی دی چې د دوی په آند هغه حکم هم د تفريق اختيار لري کوم چې د زوجینو تر مینځ د مصالحت راوستلو لپاره لېږل کېږي، او که چېرې هغوی مناسبه وگنې نو د خاوند درضا څخه پرته خلع کولای سي.

په دې کې شک نشته چې امام مالک “حکمینو” ته د ډول اختیار ورکړی دی، خود امام ابو حنیفه، امام شافعي، امام احمد بن حنبل او نورو ټولو فقهاوو مسلك دادی چې ترڅو پورې خاوند “حکمین” خپل وکیل مختار نه وي جوړ کړی تر هغو پورې د خاوند درضا څخه پرته هغوی د تفريق اختیار نه لري. د دغو حضراتو دلیل لاندې آیت دی:

(وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حکماً من أهله وحکماً من أهلها ان یریدا اصلاحاً یوفق الله بينهما)

د آیت وروستی جمله دا وضاحت کوي چې ”حَکْم“ د زوجینو د تفریق لپاره نه بلکه د هغوی ترمینځ د موافقت پیدا کولو لپاره لېږل کېږي. امام شافعي لیکي چې:

(ولیس له آن یا مَرهما یفرقان ان رأیا الّا بأمر الزوج ولا یعطیان مال المرأة الا باذنها) (قال) فان اصطلح الزوجان والّا کان علی الحاكم ان یحکم لکل واحد منهما علی صاحبه بما یلزمه من حق فی نفس و مال و أدب (قال) و ذلك أن الله انما ذکر أنهما ”ان یریدا اصلاحاً یوفّق الله بینهما“ ولم یدکر تفریقاً (قال) واختار للامام أن یسأل ازوجین أن یتراضیا بالَحکَمین ویوکلّاهما معافئو کلّاهما الزوج ان رأیا أن یفرقا بینهما علی ما رأیا من أخذ شیء أو غیر أخذه)

(کتاب الام: ص: ۱۹۴ ج: ۵)

”کله چې د خاوند او میرمنې ترمینځ اختلاف وي او هغوی خپله معامله حاکم ته وړاندې کړي نو پر حاکم باندې دا واجب ده چې هغه یو حکم د خاوند لورته ورو لېږي او یو حکم د میرمنې لورته ورو لېږي، حکم به د اهل قناعت او اهل عقل څخه وي، د دې لپاره چې د معاملې څېړنه وکړي او دخپل وس سره سم د دوی ترمینځ صلح وکړي، خو حاکم دا حق نه لري چې حکمونه د حاکم وړ کړي چې هغوی د خاوند د حکم څخه پرته دخپلې رایې سره سم د تفریق حکم وکړي، اونه هم د میرمنې د اجازې څخه پرته د هغې مال خاوند ته ورکولای سي نوکه چیرې د زوجینو ترمینځ صلح و سي نو ډیره ښه خبره ده که نه نو پر حاکم باندې دا واجب ده چې هغه د هر لور لپاره د هغه د ځاني، مالي او ادبي (معاشرتي) حقوق واجب د ادا کولو پر پکړه وکړي، دلیل یې د دی چې په آیت کې یواځې دومره فرمایل سوي دي چې: ”ان یریدا اصلاحاً یوفّق الله بینهما“ او د تفریق ذکر او یادونه نه سته. البته زه د حاکم لپاره دا خوېښم چې هغه زوجینو ته دا ووايي چې هغوی د حکم پر هره فیصله باندې راضي سي او هغه خپل خپل وکیل وېولي، خاوند دې هغوی د دې خبرې وکیل وېولي چې که چیرې

هغوی مناسبه وېولي نو دخپلي رايي سره سم دي عوض واخلي او تفريق دي وکړي او يا دي دعوض څخه پرته تفريق وکړي“.

وړاندي بيا ليکي چي :

(ولا يجبر الزوجان على توکيلهما ان لم يوکلا)

(ايضاً: ص: ۱۹۰ ج: ۵)

امام ابو جعفر طحاوي د همدغودلا ثلويه رڼا کي ليکي چي:

(وليس للحکمين في الشقاق أن يفرقا إلا أن يجعل ذلك اليهما الزوج)

(مختصر الطحاوي: ص: ۱۹۱ - دار الكتاب العربي - دکن - ۱۳۷۰هـ)

قاضي ايس-اے-رحمان صاحب پردغه مسئله باندي د علامه ابن حزم د حوالې په ورکولو سره دا وايي چي هغوی پردغه موجوع باندي ډير اوږد بحث کړی دی. خو قاضي صاحب دې خبري ته پام نه دی کړی چي د بحث څخه وروسته هغوی څه نتيجه رايستلې ده؟ علامه ابن حزم واضح ليکلي دي چي:

(ليس في الآية ولا في شيء من السنن أن للحکمين أن يفرقا ولا أن ذلك للحاکم)

(المحلى: ص: ۸۷ و ۸۸ ج: ۱۰ - دار الطباعة المنيرية - ۱۳۵۲هـ)

د حضرت جميل<sup>رض</sup> واقعہ :

قاضي صاحب دبخاري په لاندي حديث سره هم استدلال کوي:

(عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولكني أكره الكفر في الاسلام، فقال رسول الله ﷺ أتردين عليه حديثه؟ قالت: نعم، قال رسول الله ﷺ: أقبل الحديقة وطلقها تطليقة)

(صحيح بخاري: ص: ۷۹۴ ج: ۲ - اصح المطابع کراچی)

”د حضرت عبدالله ابن عباس <sup>رض</sup> څخه روایت دی چې د ثابت بن قیس <sup>رض</sup> میرمن (جمیله) د نبی اکرم <sup>صلی الله علیه و آله</sup> په خدمت کې حاضره سول او عرض یې وکړی چې ای د خدای رسول! زه د ثابت بن قیس <sup>رض</sup> دا خلاقو او دینداري څخه نه یمه ناخوښه، خو زه د اسلام راوړلو څخه وروسته د کفر د خبرو څخه ویرېږم، نبی اکرم <sup>صلی الله علیه و آله</sup> وفرمایل چې آیاته هغه ته دهغه باغ (چې د مهر په توګه یې درکړی وو) بیرته ورکوي، هغې وویل چې هو! نو نبی اکرم <sup>صلی الله علیه و آله</sup> (حضرت ثابت بن قیس ته) وفرمایل چې باغ قبول کړه او دې ته یو طلاق ورکړه.“

خوپه دغه حدیث سره استدلال ځکه نه دی صحیح چې دغه واقعه د خاوند په رضا سره رامینځته سوې وه او هغه خلع منلې وه. د سنن نسائي دروایت الفاظ په لاندې ډول دي:

(فَأَرْسَلَ إِلَيَّ ثَابِتٌ فَقَالَ لَهُ خَذَا الَّذِي لَهَا عَلَيْكَ وَخَلَّ سَبِيلَهَا قَالَ نَعَمْ)

(الدر المنثور للسيوطي: ص: ۲۸۲ ج: ۱ - بحواله نسائي)

او ظاهره خبره ده چې که چیرې خاوند خلع ومني نو بیا هیڅ اشکال نه سته. او پاته سوه دا خبره چې نبی اکرم <sup>صلی الله علیه و آله</sup> هغوی ته د خلع حکم ورکړی وو، نو د علماوو په اتفاق سره دغه حکم د مشورې په ډول وو، جبراً نه وو. حافظ ابن حجر د دغه په شرح کې لیکي چې:

(وهو أمر ارشاد و اصلاح لا إيجاب)

(فتح الباری: ص: ۳۲۹ ج: ۹ - المطبعة البهية. ۱۳۴۸هـ)

علامه بدرالدین عینی او علامه قسطلانی هم دا ډول لیکلي دي.

دغه رنگه نبی اکرم <sup>صلی الله علیه و آله</sup> چې خاوند ته د طلاق حکم ورکړی هغه خپله د دې خبرې دلیل دی چې قاضي یا حاکم په خپل سرتفریق نه سي کولای، بلکه دغه کار یواځې خاوند کولای سي. امام جصاص پر دغه حدیث باندې تبصره کوي اولیکي چې:

(لو كان الخلع الى السلطان شاء الزوجان أو أيا اذ اعلم أنهما لا يقيمان حدود الله لم يستلهما النبي <sup>صلی الله علیه و آله</sup> عن ذلك ولا خاطب الزوج بقوله اخلعها بل كان يخلعهامنه ويرد عليه حديقته وان أيا أو واحد منهما لما كانت فرقة المتلاعنين الى الحاكم لم يقل للملاعن



## خل سبیلها بل فرق بینهما

(احکام القرآن للجصاص: ص: ۴۶۸ ج: ۱ - المطبعة البهية ۱۳۴۷هـ)

”که چیري حاکم داډول اختیار درلودلای چې کله هم هغه وويني چې زوجین دخدای جل جلاله حدودنه سي ساتلای نوخلع دي وکړي، که دزوجینو رضاوي اوکه نه وي، نونبي اکرم ﷺ به ددوی څخه ددغه پوښتنه نه وای کړې، اونه به یې خاوندته داویلي وای چې خلع وکړه، بلکه خپله به یې دخلع معامله کړې وای اوخاوندته به یې باغ ورکړی وای، که یوه انکارکاوای اوکه دواړو، لکه په لعان کي چې حاکم دزوجینو دتفریق اختیارلري، هغه ملاعن (خاوند) ته دانه وایي چې ستامیرمن پرېږده، بلکه خپله تفریق کوي.“

دامام جصاص دغه دلیل ډیروزي دی، همد اوجه ده چې ترننه پوري هیڅ یو فقیه په نوموړي حدیث سره په استدلال کولو سره دانه دي ویلي چې حاکم دا کولای سي چې خاوند پرخلع باندي مجبوره کړي.

د”سعیده خانم بنام محمدسمیع“ په مقدمه کي قاضیانو صاحبانو هم دحضرت جمیلې دواقعی همداجواب ورکړی ووچي هلته خلع دخاوندپه رضاسره سره وه.

(سعیده خانم بنام محمدسمیع - پی - ایل - ډی - ۱۹۵۲ء - لاهور)

قاضي ایس - اے - رحمان پر نوموړې مقدمه باندي تبصره کوي اولیکي چې:

”د(سعیده خانم) په مقدمه کي هغه آیت ته پام نه دی سوی کوم چې دحق خلع په هکله دی، که څه هم دحضرت جمیلې پرحدیث باندي خبره سوې ده.“

د”سعیده خانم“ په مقدمه کي چې دحضرت جمیلې واقعه دخاوند درضاواقعه گڼل سوې وه، دهغه په جواب کي قاضي صاحب داسي لیکي:

”قرآن چې خاوند او میرمني ته یو دبل دحقوقوپه معامله کي یو مقام ورکوي، زما دناقص نظر سره سم دهغه دروح او الفاظو سره دا خبره زیاته هم آهنگه ده چې ددغو واقعاتو

تشریح په دې ډول وښيي چې دقاضي په شمول اولوالامرهم داوکولای سي چې دخلع په ذریعه سره دتفریق حکم ورکړي، که څه هم خاوند راضي نه وي.

(پي-ايل-ډي- "ستره محکمه" ۱۹۶۷ء. ص: ۱۲۰ و ۱۲۱)

ظاهره خبره ده چې دقاضي صاحب دغه خبره يواځي دخپلي دعوي اعاده ده، او هغه هيڅکله ددې خبري جواب نه سي ويلای چې دحضرت <sup>رضي</sup> جميلي واقعه درضاواقعه وه. اوپاته سوه داخبره چې دقرآن کریم دروح اوالفاظوڅخه داخرگنډيري چې قاضي د خاوند درضاپه خلاف خلع کولای سي، نومځي په تفصيل سره دايدونه وسوه چې ټول امت اودتفسيرامان دقرآن کریم دهمدغوالفاظومفهوم دابولي چې خلع ددواړو لورو په رضا سره راځي، اوددې څخه پرته يې بله لاره نه سته.

### دحضرت عمر <sup>رض</sup> يوارشاد:

قاضي صاحب په خپله پريکړه کې دحضرت عمر <sup>رض</sup> په يوه ارشاد

سره هم استدلال کوي، هغه ارشادپه سنن بيهقي کې داسي روايت سوی دی:

(اذا أرادت النساء الخلع فلا تكفروهن) (الدر المنثور: ص: ۲۸۳ ج: ۱- بحواله بيهقي)

خودحضرت عمر <sup>رض</sup> دغه ارشادخپله ددې خبري دليل دی چې حاکم دزوجينو درضاڅخه پرته خلع نه سي کولای، حضرت عمر <sup>رض</sup> په دغه ارشادکې خاوندانوته خطاب فرمایلي دی ځکه چې قاضي اوحاکم هغه خپله وو، اودغه ارشاددخاوندانولپاره يوه دايت دی چې د خلع دغوښتنې پرمهال هغوی خلع قبوله کړي.

دنوموړي پريکړي په هکله قاضي ايس-اے- محمودهم هغه دلائل وړاندي کړي دي کوم

چې قاضي ايس-اے- رحمان وړاندي کړي وه. البته دوي خبري يې نوي کړي دي چې

جواب يې مخکي نه دی ذکر سوی.

(۱).....علامه ابن رشد لیکي چې :

(والفقه أنّ الفداء إنما جعل للمرأة في مقابلة ما يبد الرجل من الطلاق فانه لما جعل الطلاق بيد الرجل اذا فرك المرأة وجعل الخلع بيد المرأة اذا فركت الرجل)

”اوپه خلع کې رازدادی چې فدیہ (خلع) میرمنې ته د خاوند د طلاق په مقابل کې ورکول سوې ده، ځکه چې کله خاوند ته خپله میرمن ناخوښه وي نو طلاق ورکوي، دارنگه کله چې میرمنې ته خپل خزون د ناخوښه وي نو دخلع اختیار لري“.

قاضي صاحب د دغه څخه د نتیجه راباسې چې لکه څرنگه چې په طلاق کې د میرمنې رضا ضروري نه ده همداسې په خلع کې د خاوند رضا ضروري نه ده. خودغه تشریح د لاندې وجوہاتو پر اساس ناسمه ده:

(الف)..... د دغه عبارت څخه څو کرښې وړاندې علامه ابن رشد وضاحت کړې دی چې:

(وأما ما يرجع الى الحال التي يجوز فيها الخلع من التي لا يجوز فان الجمهور على أنّ الخلع جائز مع التراضي اذا لم يكن سبب رضاها بما تعطيه اضرارها بها)

(بداية المجتهد : ص : ٦٨ ج : ٢ - مصطفى الباني - ١٣٧٩ هـ)

”اوپاته سوه دا خبره چې خلو په کوم حالت کې رواده اوپه کوم حالت کې نه ده رواده، نو جمهور پر دې خبره باندې متفق دي چې خلع د باهمې رضایه صورت کې رواده، خو په دې شرط چې میرمن به د دې امله پر مال باندې نه وي راضي سوې چې خاوند یې تنگوي“.

نودا واضح سوه چې خلع یواځې د دواړو لورود رضایه صورت کې رواده، اوچونکه دلته د میرمنې لپاره فی الجمله دخلاصون لاره موجوده سوه نوځکه علامه ابن رشد د نکتې په توګه دا وفرمایل چې د میرمنې دغه اختیار د خاوند د طلاق په مقابل کې دی.

(ب)..... که چېرې د علامه ابن رشد عبارت مطلب هغه سي کوم چې قاضي صاحب

وايي نوبیا په کارده چې خلع هم د طلاق په شان دعوض څخه پرته موجوده س، اوقاضي صاحب خپله دا خبره نه مني.

(ج)..... که چیري د علامه ابن رشد عبارت مطلب هغه سي کوم چې قاضي صاحب وايي نوبیا په کارده چې په خلع کې هم عدالت او محکمې ته د تللو اړتیا نه وي لکه په طلاق کې چې نه سته، اوقاضي صاحب خپله دا خبره نه مني.

نودا معلومه سوه چې د علامه ابن رشد مطلب دخلع او طلاق مساوات نه دی، بلکه یوه نکته یې بیان کړه چې میرمن هم دخلاصون لپاره یوه لاره لري او هغه دخلع لاره ده. (د)..... دلته به یوې اصولي خبرې ته اشاره وکړو.

د ټولو فقهاوو عموماً د اطرېقه ده چې هغوی احکام او دهغوی علتونه بیانوي، حکمتونه او مصلحتونه یې نه بیانوي، او که چیري اتفاقاً د هغوی یادونه وسي نو د "الفقه فيه" یا د "السرفیه" په الفاظو سره یې په جلا ډول ذکر کوي، په دغه صورت کې مسلم اصول دادي چې د فقهاوو د قانوني منشاد معلومولو لپاره دهغوی بیان سوو علتونو او اسبابو ته رجوع کيږي، او کومه خبره چې د حکمت او مصلحت په ډول بیانوي هغه د یو قانوني حکم لپاره بیناد نه سي جوړیدلای، ځکه چې د فقهي احکامو مدار پر علت باندې وي د پر حکمت او مصلحت باندې. او دلته ابن رشد دغه نکته د "الفقه فيه" په عنوان سره یاده کړې ده.

(۲)..... ترتیولوزیات د حیرت وړ خبره د قاضي ایس. اے. محمود دغه خبره ده چې وايي:

(Ibne Hazam in {Al-Mohalla} supports the Qazi's right to effect separation by Khula after efforts at reconciliation have failed)

(PLD {SC} 1967 p.137)

"ابن حزم په المحلی کې د قاضي د دغه حق حمایت کړی دی چې کله دخاوند او میرمنې

ترمينځ داتفاق دپيداكولو هلي ځلي ناكامه سي نو هغه خلع كولاى سي. “  
او حال دادى چي غلامه ابن حزم په ډير شدت سره د قاضي اود حكمنود دغه حق تردید  
كړى دى. هغه ليكي :

(وليس لهما أن يفرقا بين الزوجين لا بخلع ولا بغيره)

او پر نوموړې مسئله باندي دمفصل بحث څخه وروسته ليكي :

(ليس فى الآية ولا فى شىء من السنن أن للحكمين أن يفرقا ولا أن ذلك للحاكم)

(المحلى لابن حزم : ص : ۸۷ و ۸۸ ج : ۱۰ . ادارة الطباعة المنيرية . ۵۱۳۰۲)

## مُثَبَّت (ثابتونکي) دلائل:

تراوسه پوري دهغو دلايلو جاج واخيستل سوکوم چي ستري محکمي په نوموړې

مسئله کي وړاندي کړي وه، اوس په مختصر ډول هغه دلائل وړاندي کيږي کوم چي دا

ثابتوي چي خلع د دواړو لورو درضا معامله ده.

(۱)..... دخلع په آيت کي درې جملې داڅرگندوي چي په خلع کي د دواړو درضا ضروري ده:

الف..... **إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَنْ لَا يَاقِيَا حُدُودَ اللَّهِ** .

ب..... **فَلَا جَنَاحَ عَلَيْهِمَا** .

ج..... **فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ** .

(۲)..... په قرآن کریم کي ارشاد دی چي :

(وَأَنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً

فَنَصْفَ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا لَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةُ النِّكَاحِ)

په نوموړي آيت کي د ”الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ څخه مراد خپله دنبي اکرم ﷺ د ارشاد

سره سم خاوند دی، او آيت داڅرگندوي چي دنکاح رشته يواځي هغه پای ته رسولای سي

قاضي ایس. اے. رحمان اوقاضي ایس. اے. محمود د دغه دلیل جواب داسي وورکوي چي  
 ځينو مفسرينو حضراتو د لته د "الذی بیده عقدۃ النکاح" څخه د خاوند پرځای د میرمنې  
 ولي مراد کړی دی.

خودغه جواب د لاندې وجوهاو پر اساس صحیح نه دی:

(۱)..... د اد تفسیر منل سوي اصول دي چي کله دیو آیت مفهوم خپله نبی اکرم ﷺ بیان  
 کړي نو هغه مفهوم تر ټولو مستند، قوي او واجب القبول وي، او په نوموړې معامله کې د نبی  
 اکرم ﷺ ارشاد موجود دی چي مختلفو محدثینو روایت کړی دی او د سند په اعتبار سره  
 یې مرتبه د "حسن" څخه کمه نه ده. هغه ارشاد دادی چي:

(عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ ولي عقدۃ النکاح الزوج)

(الدارقطني: بحواله تفسیر القرطبي: ص: ۲۰۶ ج: ۳ - دارالکتب المصرية - ۱۹۳۶ء)

او د دغه معنا وایو مرفوع حدیث ابن جریر، ابن ابی حاتم، طبرانی، ابویهقي په سند حسن  
 سره د حضرت عبدالله بن عمر <sup>رض</sup> څخه روایت کړی دی، چي په هغه کې خپله نبی اکرم ﷺ  
 د نوموړي آیت تفسیر په "خاوند" سره کړی دی. (روح المعانی: ص: ۱۵۴ ج: ۲ - إدارة الطباعة المنيرية)  
 نو ځکه د حضرت ابن عباس <sup>رض</sup> او حضرت علي <sup>رض</sup> په شمول د زیاترو صحابه کرامو څخه دا ډول  
 تفسیر منقول دی.

(۲)..... امام المفسرين حافظ ابن جریر په خپل تفسیر کې پر دغه موضوع باندې مفصل  
 بحث کړی دی او په ډیرو د لایلو سره یې دغه تفسیر صحیح ګڼلې دی. دلایل هله و ګورئ.  
 او د لته یواځې په حواله سره اکتفا کوو. (تفسیر ابن جریر: ص: ۳۱۸ ج: ۲، المطبعة الميمنية مصر.)

(۳)..... قاضیانو صاحبانو چي د آیت کوم مفهوم ته ترجیح ورکړې ده، د هغه نتیجه دا راوړي  
 چي د میرمنې ولي د میرمنې د اجازې څخه پرته د هغې حق مهر معاف کولای سي، خو قاضي



ابوسعود د دغه مفهوم په خلاف خبره کوي او په دې آیت سسته استدلال کوي چې:  
(وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى)

او حال دادی چې د میرمنې ولې چې حق معافوي داپه هېڅ اعتبار سره هم تقوی نه ده، دغه خبره هغه مهال صحیح ده کله چې مخاطب خاوندوي، قاضي ابوسعود لیکي چې:

(ان الأول "أى كون المراد هو الزوج" أنسب لقوله تعالى وأن تعفوا أقرب للتقوى فان إسقاط حق الصغيرة ليس فى شيء من التقوى)  
(تفسير ارشاد العقل السليم: ص: ۱۷۹ ج: ۱)

### د فقهاوو عبارتونه

په پای کې د مجتهدینو فقهاوو هغه عبارتونه وړاندې کوو چې دا څرگندوي چې د حنفي شافعي، مالکي، حنبلي او ظاهري مسلک په اتفاق سره خلع د زوجینو درضا معامله ده.

### حنفي مسلک :

شمس الاثمه امام سرخسي لیکي چې:

(والخلع جائز عند السلطان وغيره لأنه عقد يعتمد التراضي)

(المبسوط: ص: ۱۷۳ ج: ۶. مطبعة السعادة مصر- ۱۳۲۴هـ)

دارنگه د امام جصاص، عالمگیری او شامي عبارتونه هم مخکې تیرسوي دي.

### شافعي مسلک :

امام شافعي لیکي چې:

(لأن الخلع طلاق فلا يكون لأحد أن يطلق عن أحد أب ولا سيد ولا ولي ولا سلطان)

او علامه ابو اسحق شیرازی شافعی<sup>رح</sup> لیکي چي:

(لأن رفع عقد بالتراضي جعل لدفع الضرر فجاز من غير ضرر كالأقالة في البيع)

(المهذب للشيرازي: ص: ۷۱ ج: ۲ - عيني البابي - ۱۳۷۶هـ)

مالکي مسلک:

ابو الوليد باجي مالکي<sup>رح</sup> دموطا امام مالک په شرح کي لیکي چي:

(وتجبر على الرجوع اليه ان لم يرد فراقها بخلع أو غيره)

(المنتقى: ص: ۶۱ ج: ۷ - مطبعة السعادة)

علامه ابن رشد مالکي<sup>رح</sup> لیکي چي:

(وَأَمَّا ما يرجع الى الحال التي يجوز فيها الخلع من التي لا يجوز فان الجمهور على أن

الخلع جائز مع التراضي اذا لم يكن سبب رضاهما بما تعطيه اضراره بها)

(بداية المجتهد: ص: ۶۸ ج: ۲ - مصطفى البابي - ۱۳۷۹هـ)

”پاته سوه دا خبره چي خلع په کوم حالت کي رواده او په کوم حالت کي نه ده روا، نو جمهور فقهاء پردې باندي متفق دي چي خلع د دواړو لوروپه رضاسره روا ده، خو په دې شرط چي ميرمن ددې امله مال نه ادا کوي چي خاوندې تنگوي“.

حنبلې مسلک:

علامه موفق الدين بن قدامة<sup>رح</sup> لیکي چي:

(ولأنه معاوضة فلم يفتقر الى السلطان كالبيع والنكاح ولأنه

قطع عقد بالتراضي أشبه الأقالة)

(المغنى: ص: ۵۲ ج: ۷ - دار المنار - ۱۳۶۷هـ)

علامه ابن قيم جوزي<sup>رح</sup> لیکي چي:

(وفي تسمية<sup>صلى الله عليه وسلم</sup> الخلع فدية دليل على أن فيه معنى المعاوضة ولهذا اعتبر فيه

## ظاهري مسلك:

علامه ابن حزم<sup>رحم</sup> لیکي چي:

(الخلع وهو الافتداء اذا كرّمت المرأة زوجها فخافت أن لا توفيّه حقّه أو خافت أن يبغضها فلا يوفيها حقّها فلها أن تقتدي منه ويطلقها ان رضی هو و لا لم يجبر هو و لا أجبرت هي، انما يجوز بتراضيها و لا يحلّ الافتداء إلا بأحد الوجهين المذكورين أو اجتماعهما فان وقع بغيرهما فهو باطل و يرد عليهما ما أخذ منها و هي امرأته كما كانت و يبطل طلاقه و يمنع من ظلمها فقط)

(المحلى: ص: ۲۳۵ ج: ۱۰ - إدارة الطباعة المنيرية - ۱۳۵۳هـ)

”خلع ددې په ورکولو سره د ځان د خلاصولو نوم دی، کله چي ميرمن خپله خاوند ناخوښه کړي او دا چارلري چي هغه به ددې حق په پوره ډول نه کړي ادا، يا دا ويره لري چي خاوند به يې نفرت ور څخه وکړي او ددې پوره حق به ورا دانه کړي، نو ميرمن دا اختيار لري چي خاوند ته څه فديه ورکړي او که د خاوند خوښه وي نو دې ته به طلاق به ورکړي، او که يې نه وي خوښه نو بيا نه خاوند خلع ته اړ ايستل کيدلای سي او نه هم ميرمن، خلع يواځي د دواړو لورويو په رضاسره جواز لري، او تر څو پوري چي په يادو سوو دوو صورتونو کي يوا دواړه نه وي موجود سوي تر هغو پوري خلع نه ده حلاله. له همدې امله که د دغه څخه پرته په بله طريقه سره خلع تر سره سوه نو هغه باطله ده او خاوند چي کوم مال اخيستی وي هغه به بېرته ورکو، او بڼه دهغه ميرمن ده او طلاق باطل دی او خاوند به يواځي پر ميرمن باندي د ظلم کولو څخه منع کيږي.“

يو بل ځای لیکي چي:

(ليس في الآية ولا في شيء من السنن أن للحكمين أن يفرقا ولا أن ذلك للحاكم)

## دخلع فقهي مفهوم:

دخلع په فقهي مفهوم کې دا خبره داخله ده چې د دواړو لورونو رضاضروري ده.

علامه ابوالفتح مطرزي په خپل کتاب "المغرب" کې لیکي چې:

(وخالعت المرأة زوجها واختلعت منه اذا افتدت منه بمالها

فاذا أجابها إلى ذلك فطلقها قبل خلعتها)

(المغرب: ص: ۱۶۵ ج: ۱ دکن: ۵۱۳۲۸)

د (خالعت المرأة) او (اختلعت المرأة) الفاظ هغه مهال کارول کېږي کله چې ښځه د خان د آزادولو لپاره فديه وړاندې کړي. نوکه خاوند داومني او طلاق ورکړي نو ویل کېږي چې خلعتها دنوموړي بحث څخه دا معلومه سوه چې قاضي ایس. اے. رحمان دخپل بحث په پیل کې د تقلید پر مسئله باندي خبرې کړي دي، هغه هم په زیر بحث مسئله کې غیر متعلق ښکاري ځکه چې دلته مسئله د تقلید نه بلکه د ټولو فقهاوو اتفاق دی. د تقلید ذکر هلته موزون دی کله چې یوه مسئله دیو مجتهد پر قول باندي مبنی وي، خوتا سوولیدل چې دغه مسئله د حنفیانو شافعیانو، مالکیانو، حنبلیانو حتی د ظاهریانو په آند هم مسئله او منل سوې ده، یواځې دیو مجتهد ذاتي نظرنه دی، نو قاضي صاحب چې د تقلید په هکله څه ویلي دي، پر هغه باندي تبصره کول ضروري نه دي.

په پای کې دیوې بلي مغالطې جواب ورکول ضروري بولم.

قاضي ایس. اے. محمود لیکلي دي چې د فقهاوو په څومره عبارتونو کې چې په خلع کې د دواړو لورو د رضایادونه سوې ده، هغه دخلع هغه قسم دی چې خلع تر حاکم پوري نه ورسول سي، او دخلع یو بل قسم هم سته او هغه دا چې خلع حاکم کوي او خاوند دخلع تلفظ نه کوي، نو په دغه صورت کې د حاکم په حکم سره بیلتون راځي.

(پی. ایل. پی. "ستره محکمه" ۱۹۶۷ء. ص: ۱۴۰)

خو پوښتنه دا راولاړېږي چې که چیرې په حقیقت کې دخلع دغه دوه قسمونه وي نو بیا

فقهاوو په جلا جلا ډول هغه قسمونه بیان کړي وای نه دي؟ دا څه وجهه ده چې هغوی دخلع داسي تعريف کوي چې یواځي لومړي قسم ته شامل دی؟ او بیا په خپلو کتابونو کې ټول احکام، شرائط، ارکان او تفصیلات هم د لومړي قسم بیانوي، او دخلع په بابونو کې دوهم قسم ته اشاره هم نه کوي؟ که چیري د لومړي قسم لپاره دوی رضاضروري بولي نو بیا دوهم قسم چیرته دی او احکام یې چیرته ذکر سوي دي؟

که چیري نوموړی استدلال ومنل سي نو داوینا هم ممکنه ده چې طلاق هم دوهم قسم لري او فقهاوو چې طلاق څومره احکام بیان کړي دي هغه د طلاق د لومړي قسم سره تعلق لري يعني دهغه طلاق سره چې خاوند یې اختیار لري، او د طلاق دوهم قسم هم سته چې میرمن یې اختیار لري.

### د زوجینو تر مینځ د قاضي تفریق:

دلته د اپوېستنه راولاړېږي چې د جمهور و فقهاوو په آند په ځینو مخصوصو حالاتو کې شرعي قاضي دا حق لري چې د زوجینو تر مینځ تفریق راولي چې طلاق حکم لري، او دغه طلاق د خاوند د اجازې څخه پرته د حاکم له لور څخه وي، لکه د مفقود الخبر خاوند، د مجنون خاوند او داسي نورو په معاملاتو کې. نو ځکه باید د قاضي د تفریق د مسئلې وضاحت وسي. خبره داده چې پر خاوند باندې د میرمنې دوه ډوله حقوق واجب دي، یو هغه حقوق دي چې قانوني بڼه لري او د نکاح د مقاصدو د لاس ته راوړلو لپاره ضروري دي، لکه نان او نفقه او وظائف زوجیت او داسي نور. دا هغه حقوق دي چې میرمن یې د قانون او محکمې په زور د خاوند څخه تر لاسه کولای سي، او که خاوند د دغه حقوقو د ادا کولو څخه پاته راسي نو بیا پر هغه باندې قانوناً د او اجبه ده چې خپلې میرمنې ته طلاق ورکړي، او که چیري طلاق څخه انکار وکړي او یا د طلاق قابل نه وي نو بیا مجبوراً قاضي دده قائم مقام دی او د تفریق اختیار

لري. لکه دمجنون، متعنت، عنین، مفقود الخبر او غائب غیر مفقود په صورت کې. ددې برخلاف ځینې حقوق داسې دي چې ادا کول یې د خاوند پر ذمه باندې د یانۀ ضروري وي او قانوناً نه وي ضروري اونه هم د محکمې په زور هغه تر لاسه کیدلای سي، لکه د میرمنې سره بڼه سلوک او رویه کول.

نو کله چې دغه ډول حقوق د محکمې سره تعلق نه لري نو محکمه دا اختیار هم نه لري چې د حق تلفي په صورت کې نکاح فسخ کړي.

د ټولو فقه او وپه اتفاق سره یواځې د پنځو عیو بویو پر اساس قاضي د تفریق حق لري :

۱..... کله خاوند مجنون اولیونئ وي.

۲..... کله چې خاوند نان او نفقه نه ادا کوي.

۳..... کله چې خاوند نامردوي.

۴..... کله چې د خاوند هیڅ پته او نشان نه وي.

۵..... کله چې خاوند غائب غیر مفقود وي.

واخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



## بسم الله الرحمن الرحيم

### پر راتلونکي تاريخ باندي اخیستل او پلورل

#### د شریعت د احکامو په رڼا کې

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله الكريم وعلى آله  
واصحابه أجمعين وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين - أما بعد -

نن صبا په بازار کې یو خاص قسم تجارت رواج لري، چې په عربي کې هغه ته  
”المستقبليات“ (FUTURES) ویل کېږي، په کوم کې چې څه اندازه مخصوص شيان  
د راتلونکي پریوه معلوم تاریخ باندي پلورل کېږي.

دغه صورت په نړیوالو تجارتی مرکزونو په خاص ډول په غربي هیوادونو کې زیات رواج  
لري، او د نوموړي تجارت لپاره په ځانګړي اومستقل ډول مارکیټونه رامینځته سوي دي  
چې په هغو کې یواځې په یوه ورځ کې په ملیونونو سودا ترسره کېږي، او دا ویل کېږي چې تر  
ټولو څخه مخکې په ”۱۸۴۸ء“ کې د تجارت د دغه خاص صورت د منظم کولو لپاره په  
”شکاګو“ کې یو تجارتی مرکز رامینځته سو، او د (Chicago board of trade) په نامه  
سره ونومول سو، البته جاپانیان دا دعوه کوي چې هغه د تجارت دغه خاص صورت د  
”۱۸۴۸ء“ څخه هم یوه پېړۍ مخکې رائج کړی وو.

(Gerald gold modern commodity futures trading, seventh ED. 1975 p. 15)

په ”انسائيکلوپېډیا آف برټانیکا“ کې د نوموړي معاملي حقیقت داسې بیان سوی دی:

(Commercial contracts calling for the purchase or sale of specie fide)

quantities of commodities at speci-fied future dates)

”یعني داهغه عقدتجارت دی چې مقصدیې په راتلونکي تاریخ کي دیوشي د یومعین مقدار پلورل یا اخیستل وي.“

ددغه تعریف حاصل دادی چې په دغه معامله کي چې دکوم شي بیع کیري دهغه سپارل اوقبضه دراتلونکي پریوه معین تاریخ باندې ترسره کیري. خو پرنوموړي تعریف باندې دا اشکال کیري چې د ”غائب سودا“ (FORWARD SALE) تعریف هم داډول کیري، ځکه چې په هغه کي هم مبيع دراتلونکي پریومعین تاریخ باندې مشتري ته ورسپارل کیري. ددغه اشکال جواب دادی چې په ”المستقبليات“ او د ”غائب سودا“ کي فرق سته، هغه داچې د ”غائب په سودا“ کي دراتلونکي پریوه تاریخ باندې دمبيع سپارل مقصود وي او بايع داغواړي چې پردغه معین تاریخ باندې مبيع وروسپاري اومشتري داغواړي چې پر دغه معین تاریخ باندې پرمبيع باندې قبضه وکړي، اوکله چې هغه معین تاریخ راسي نو واقعه ادا اوقبضه ترسره کیري.

خوپه ”المستقبليات“ کي مبيع اوسامان یواځي ددغه معاملې اساس اوبنيادجوړېږي، او په زیاترووختونو کي دمبيع سپارل اوپرهغه باندې قبضه کول مقصودنه وي، بلکه دبیع اصلي مقصد یاخوداوي چې خپلی رویی دنفع په امیدلگوي اویاهم دهغه په مرسته سره دغائب سودا دنفع ضمانت مقصودوي.

له همدې امله په ”المستقبليات“ کي دمبيع ادا اوپرهغه باندې قبضه شاذ اوناډروي. دغه فرق په ”انسائيکلوپيډيا آف برتانيکا“ کي هم ذکر سوی دی:

(And the term commodity is used to define the underlying asset, even though the contract is frequently divorced from the product

It therefore differs from a simple forward purchase in the cash market, which involves actual delivery of the commodity at the agreed time in the future.)

”په عقود مستقبليات کې د (السَّلع) COMMODITY اصطلاح اودهغه استعمال او کارونه يواځې ددې لپاره کېږي چې په دغه معامله کې هغه بنياد او اساس جوړېسي (که نه شيان بذات خود مقصود نه وي) بلکه په عمومي ډول دغه معامله د شيانو (PRODUCTS) څخه خالي وي. نوځکه عقود مستقبليات د غائب د سوداڅخه مختلف دي، په کوم کې چې واقعۀ دراتلونکي پړيوه متفق عليه تاريخ باندې د سامان سپارل او قبضه عملي کېږي.“

په ”عقود مستقبليات“ کې چې کومه طريقه عملي کېږي دهغه تفصيل دادی چې دغه معاملې عموماً يواځې په هغو بازارونو کې ترسره کېږي کوم چې ددغه هدف لپاره جوړېسوي او تيارسوي وي، او هغوته ”سوق تبادل السَّلع“ (Commodity Exchange) ويل کېږي. ددغو بازارونو اساس او بنياد پرممبرشپ يعني رکنيت باندې وي، نوکه چيرې يوکس دا وغواړي چې دراتلونکي معامله ترسره کړي نو دهغه لپاره د ضروري ده چې ددغه بازار رکن به وي، اودغه رکنيت هغه کس ترلاسه کولای سي چې يا خو ډول ډول مصنوعات جوړوي يا يې تجارت کوي او يا هم د ايجنټانو او نمائندگانو د اړوسره تعلق لري.

او کوم کس چې نوموړی رکنيت نه لري اوداوغواړي چې په نوموړي بازار کې تجارت وکړي نو هغه دغه کار پخپله نه سي کولای، اودممبر يعني رکن دنمائنده په واسطه سره يې کولای سي، او کوم کس چې رکنيت ترلاسه کړی وي دهغه لپاره د اهم ضروري ده چې مخکې ددې څخه چې د ”مستقبليات“ معامله ترسره کړي هغه به خپل اکاؤنټ ددغه بازار د منظمينو سره خلاصوي، چې په هغه کې به يوه معلومه اندازه مال هروخت

موجود وي او د بازار د قواعدو او ضوابطو سره سم د معاملاتو د تصفيه کولو لپاره هغه مال د ضمانت په توګه د ادارې سره موجود وي، او عموماً دغه مال د شپي د هغه نرخ د لس فیصد څخه زیات نه وي کوم نرخ چې د معاهدې د لاس لیکولو پر مهال وي، او د همدغه شپي د هغه نرخ د اوو فیصدو څخه زیات نه وي کوم نرخ چې په راتلونکي کې وي. او د دغه مال د جمع کولو اصلي هدف داوي چې که چیرې په راتلونکي کې د فریقینو تر مینځ اختلاف واقع سي او یو فریق د دې څخه انکار وکړي چې لازم رقم ادا کړي، نو په دغه صورت کې به هغه لازم رقم د هغه بل فریق د نقصان د تلافی لپاره کارول کېږي کوم چې ده په اکاؤنټ کې ذخیره کړی دی.

د اکاؤنټ د خلاصولو څخه وروسته ده ته د اجازه ورکول کېږي چې په راتلونکي کې پر یوه معلوم تاریخ باندې د معلوماتي اندازې شې واخلي او یانې وپلوري، او د کوم شې عقد چې ترسره کېږي د هغه مقداریه تجارتی یونټانو (Trading Units) کې ویشل کېږي، او هر یونټ د دغه خاص شې (معقود علیه) معروف مقدار ظاهر وي، لکه د غنمو لپاره معتبر او رائج یونټ پنځه زره بوجی دي، نو د دغه مقدار څخه په کم مقدار کې معامله نه ده کېږي، او معامله ترسره کوونکي د اختیار لري چې دیوه یونټ غنم معامله ترسره کړي یا دوو، یا درو. دا ډول د عمده والي او ناقص والي په اعتبار سره هم د دغه شې د مختلفو قسمونو درجه بندي کېږي او د خاصو نمرو په وجهه سره هغه غنم ورپیژندل کېږي. لکه اول نمره غنم، او دوهم نمره غنم او دریم نمره غنم. د هر ډول د غنمو او صاف معامله کوونکو ته ور معلوم وي. نو که یوکس د جنوري په میاشت کې د اوغواړي چې یو یونټ د اولي درجې غنم د اکتوبر د میاشتي پر تاریخ باندې وپلوري نو هغه به په اکتوبر کې د نوموړو غنمو د سپارلو پر اساس په دومره نرخ سره د پلورلو آفریښت ایجاب کوي په کوم کې چې دده نفع متوقع وي، نو کوم کس چې دې ته تیار وي چې یو یونټ غنم د نوموړو شرائطو سره سم واخلي هغه دغه

موجود وي او د بازار د قواعدو او ضوابطو سره سم د معاملاتو د تصفيه کولو لپاره هغه مال د ضمانت په توګه د ادارې سره موجود وي، او عموماً دغه مال د شپي دهغه نرخ د لس فیصد څخه زیات نه وي کوم نرخ چې د معاهدې د لاس لیکولو پر مهال وي، او د همدغه شپي دهغه نرخ داوو فیصدو څخه زیات نه وي کوم نرخ چې په راتلونکي کې وي. او د دغه مال د جمع کولو اصلي هدف داوي چې که چیرې په راتلونکي کې د فریقینو تر مینځ اختلاف واقع سي او یو فریق د دې څخه انکار وکړي چې لازم رقم ادا کړي، نو په دغه صورت کې به هغه لازم رقم دهغه بل فریق د نقصان د تلافی لپاره کارول کېږي کوم چې ده په اکاؤنټ کې ذخیره کړی دی.

د اکاؤنټ د خلاصولو څخه وروسته ده ته د اجازه ورکول کېږي چې په راتلونکي کې پر یوه معلوم تاریخ باندې د معلوماتي اندازې شې واخلي او یایې وپلوري، او د کوم شې عقد چې ترسره کېږي دهغه مقدار په تجارتی یونټانو (Trading Units) کې ویشل کېږي، او هر یونټ د دغه خاص شې (معقود علیه) معروف مقدار ظاهر وي، لکه د غنمو لپاره معتبر او رائج یونټ پنځه زره بوجی دي، نو د دغه مقدار څخه په کم مقدار کې معامله نه ده کېږي، او معامله ترسره کونکي د اختیار لري چې دیوه یونټ غنمو معامله ترسره کړي یا د دوو، یا درو. دا ډول د عمده والي او ناقص والي په اعتبار سره هم د دغه شې د مختلفو قسمونو درجه بندي کېږي او د خاصو نمره په وجهه سره هغه غنم ورپیژندل کېږي. لکه اول نمره غنم، او دوهم نمره غنم او دریم نمره غنم. د هر ډول د غنمو او صاف معامله کونکو ته ور معلوم وي. نو که یوکس د جنوري په میاشت کې د اوغواړي چې یو یونټ د اولي درجې غنم د اکتوبر د میاشتي پر تاریخ باندې وپلوري نو هغه به په اکتوبر کې د نوموړو غنمو د سپارلو پر اساس په دومره نرخ سره د پلورلو آفریږي ایجاب کوي په کوم کې چې دده نفع متوقع وي، نو کوم کس چې دې ته تیار وي چې یو یونټ غنم د نوموړو شرائطو سره سم واخلي هغه دغه

ایجاب قبلوي او بیاد دواړو (بایع او مشتری) تر مینځ ملاقات ته اړتیا هم نه سته، بلکه اداره ددې ذمه داره ده چې د فریقینو شرائط به پوره کوي، نو د ادارې په واسطه سره بایع خپل ایجاب په بازار کې متعارف کوي او مشتری د ادارې په توسط سره دغه ایجاب قبلوي، او د ورسپارلو تاریخ چې کله راوړسېږي نو اداره د ذمه داري لري چې د بایع له لوري څخه به سامان ورسپاري، او د مشتری له لوري څخه به ثمن ادا کوي.

په حقیقت کې دغه معامله دومره په ساده والي سره نه ترسره کېږي لکه څنګه چې تفصیلاً بیان سوې، داسې ته کېږي چې مشتری د سپارلو د تاریخ انتظار وکړي، او بیاد دغه تاریخ د رارسیدلو څخه وروسته پر سامان (مبیع) باندې قبضه وکړي. بلکه دایو عقد دی چې د بایع او مشتری تر مینځ ترسره سوی دی، د جنوري څخه تر اکتوبر پورې روزانه د بیع او شراء محل جوړېږي او ځینې وخت یواځې پر دغه عقد باندې د سپارلو د تاریخ د رارسیدلو څخه مخکې روزانه لس لس بیع ترسره کېږي. مثلاً زید پر خالد باندې غنم وپلوري، او خالد یې پر حامد باندې وپلوري، او هریو خپلي نفع ته په پام سره غنم په زیات نرخ پلوري. داخیستلو او پلورلو د نرخونو تر مینځ چې کوم فرق راوړي، هغه د هغه خطرې (RISK) نفع ده کومه چې د دغه مودې په دوران کې پاتیانو زغملي او برداشت کړې وه. نوکه چیرې غنم په کم نرخ سره واخیستل سي او په زیات نرخ سره وپلورل سي، په دغه صورت کې به هغه فرق تر لاسه کوي کوم چې د دوو نرخونو تر مینځ دی. مثلاً عمرو د زید څخه یو یونټ غنم په لس زره ډالر سره واخیستل، او بیایې پر خالد باندې په یوولس زره ډالر سره وپلورل، نو اوس به عمرو نه زیاته قیمت ورکوي اونه به هم خالد ته مبیع ورسپاري، بلکه د دغې دوو عقدونو پر اساس به یو زر ډالر نفع تر لاسه کوي.

د دغو معاملاتو د ترسره کولو لپاره اداره په بازار کې یوه ځانګړې کوټه ګماری، او هغه ته (Clearing House) ویل کېږي، او په بازار کې چې څومره معاملې ترسره کېږي هغه



ټولې په دغه کوټه کې راجسټر کېږي، او نوموړې کوټه د ازمه داري لري چې دورځي څومره معاملي ترسره کېږي مابېام په هغه ټولې تصفیه کوي، په یادسوي کې به د همدغه ورځې په مابېام خال د نوموړي کوټې څخه زړه لرفع تر لاسه کوي.

په هر صورت پر دغه یوه عقد باندې د سپارلو د میاشتې تر رارسیدلو پورې په مسلسل ډول معاملي ترسره کېږي، او کله چې د اکتوبر میاشت راورسیږي نو اداره وروستي اخیستونکي دا وایي چې د سپارلو نېټه پوره کېږي، تاسو څه اراده لرئ؟ غواړئ چې پر نوموړې نېټه باندې پر غنمو باندې قبضه وکړئ او که معامله وړاندې پلورل غواړئ؟ که چیرې هغه د قبضې د ترسره کولو خواهش څرګند کړي، نو بیا به بايع یو معلوم ګودام ته غنم یوسي او تصدیق نامه به تر لاسه کړي او مشتري ته به یې ورکړي او د غنمو قیمت به ورځني واخلي.

او که چیرې هغه قبضه کول نه غواړي، بلکه د عقد بیع غواړي، نو بیا به وروستی مشتري د تر ټولو مخکې بايع سره د دوهم ځل لپاره عقد بیع وکړي، او دا اخیستلو او پلورلو د نرخونو ترمینځ چې کوم فرق راسي، د هغه دادا کولو پر اساس به معامله تصفیه کېږي.

په بازارونو کې زیاتره معاملي د دوهم صورت وي او یو فیصد شاذ او نادر د مبيع د سپارلو صورت رامینځته کېږي.

عموماً کوم خلك چې په دغه ډول معاملاتو کې برخه اخلي، هغه دوه ډوله دي. اویلا بیل اغراض او هدفونه لري.

ځینې هغه وي چې د نفع په امید خپل مال لګوي او دغه ته په اصطلاح کې ”مخاطر“ یعنې

(Speculator) ویل کېږي، د دغو خلكو مقصد نه پلورل وي نه اخیستل وي، نه مبيع

مقصودوي او نه ثمن. مقصدي یواځې داوي چې هغه نفع تر لاسه کړي کومه چې د

اخیستلو او پلورلو د نرخونو ترمینځ د فرق په شکل کې راوړي. دغه خلك د نرخ د لوړیدلو او

راغورځیدلو په هکله د ماهرینو پرخبره باندې اعتماد او باور کوي او په دې امید سره

دراتلونکي یعنې مستقبل بیع کوي چې څه زمانه وروسته به نرخ زیات سي او بیا به یې وپلوري. نوځینې وخت دغه امید کامیاب سي اوځینې وخت ناکام سي. خودځینو خلکو بیا په نوموړي عقد سره مقصد داوي چې هغوی فعلاً کوم عقد کوي، په راتلونکي کې دهغه د نفع حفاظت وسي، ددې لپاره چې په راتلونکي کې د تاوان څخه بچ سي. او دغه ته په اصطلاح کې "تأمین الرّبح" (HEDGING) ویل کیږي.

د مثال په ډول زید د عام بازار څخه د غنمولس زره بوجی واخیستې، چې د هري بوجی نرخ پنځه ډالره وو، وروسته یې د بازار حالاتو ته په پام سره د افکرو کړی چې درې میاشتي وروسته به دغه غنم وپلوري، خود اویره ورسره وه چې هسي نه درې میاشتي وروسته غنمونرخ راولوېږي او د تاوان سره مخامخ سي.

نودئ د دغه تاوان څخه د ځان ساتلو لپاره فیوچر مارکیټ (Future Market) ته ځي او دغه غنم د عام بازاری نرخ له مخې پردې اساس پلوري چې درې میاشتي وروسته به یې ورسپاري، دا ډول هغه دوه عقده کوي، د عام بازار څخه غنم اخلي او په فیوچر بازار کې یې پلوري. نوکه چیرې درې میاشتي وروسته د غنمونرخ راولوېږي او د هري بوجی نرخ د پنځو ډالرو پر ځای څلور نیم ډالره سي، نو زید ته په لومړي عقد کې پنځه زره ډالره تاوان ورسپري خوپه دوهم عقد کې بیا همدومره اندازه نفع لاس ته راوړي. لاندې نقشې ته پام وکړئ:

## عام بازار

## فیوچر بازار

سپتمبر: لس زره بوجی غنم:

لس زره بوجی غنم:

دهري بوجی داخیستلو نرخ: پنځه ډالره

دهري بوجی د پلورلو نرخ: پنځه ډالره

دسمبر: لس زره بوجی غنم:

لس زره بوجی غنم:

دهري بوجی د پلورلو نرخ: څلور نیم ډالره

دهري بوجی داخیستلو نرخ: څلور نیم ډالره

دهري بوجی تاوان: ۰۰/۵۰

دهري بوجی نفع: ۰۰/۵۰

اوکه چيري د دسمبر په مياشت کې د غنمونځ زيات سي نوييا معامله ددې برعکس ده. يعنې په فيوچر بازار کې تاوان وي او په عام بازار کې نفع وي. په دواړو صورتونو کې د يو عقد تاوان د بل عقد په نفع سره پوره کېږي. اودغه د "تأمين الربح" مطلب دی.

په هر صورت! د افیوچر تجارت خلاصه وه، اونن صباددغه بازار معاملې ډيري پيچلي دي اود شيانو څخه تجاوز کړی دی او په "کرنسي" او "اختياراتو" کې هم نوموړي معاملې ترسره کېږي، خو کومه خلاصه چې بيان سوه هغه د شرعي حکم د معلومولو لپاره کافی ده. کوم کس چې د شريعت په قواعدو او مصالحو سره خبروي هغه چې کله پر نوموړي تفصيل باندې نظرواچوي نو پرته د کوم تردد څخه به دا ووايي چې دغه معامله حرامه ده. ځکه چې د غير مملوک شي بيع ده، اود شرعي قاعده ده چې "بيع ما لا يملكه الانسان" نه ده روا. حضرت حکيم بن حزام روايت کوي چې:

يو ځل مانبي اکرم عليه السلام ته عرض وکړی چې اې د خدای رسوله! که چيري يو سړی ماته د يو داسي شي درانيو لولپاره راسي چې هغه شی زما سره نه وي نو زما لپاره دارواده چې زه دهغه شي سودا دده سره وکړم او بيا وروسته هغی شی د بازار څخه واخلم اوده ته يې ورکړم؟ نبي اکرم عليه السلام ارشاد و فرمایي چې داسي شی مه پلوره چې ستاسره نه وي.

(جامع الاصول: ص: ۴۵۷ ج: ۱ - بحواله نسائی، ترمذی، ابوداود)

او حضرت عبدالله بن عمر روايت کوي چې نبي اکرم عليه السلام فرمایي چې:

(من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه) (اخرجه البخاری و مسلم)

ځيني حضرات د بيع سلم پر اساس دغه معامله روا بولي. خو د لاندې وجوهاتو پر اساس دغه د بيع سلم پر اساس جائز نه سوگندلای:

(۱) په بيع سلم کې همدغه وخت د پوره ثمن ادا کول واجب وي، کوم ته چې "رأس مال السلم" ويل کېږي. علامه ابن قدامه د بيع سلم د صحت شرائط ذکر کوي او فرمایي:

اوکه چيري د دسمبر په مياشت کې د غمونځ زيات سي نوبيا معامله ددې برعکس ده. يعنې په فيوچر بازار کې تاوان وي او په عام بازار کې نفع وي. په دواړو صورتونو کې د يو عقد تاوان د بل عقد په نفع سره پوره کېږي. اودغه د "تأمين الربح" مطلب دی.

په هر صورت! دافيوچر تجارت خلاصه وه، اونن صباددغه بازار معاملې ډيري پيچلي دي اود شيانو څخه تجاوز کړی دی او په "کرنسي" او "اختياراتو" کې هم نوموړي معاملې ترسره کېږي، خو کومه خلاصه چې بيان سوه هغه د شرعي حکم د معلومولو لپاره کافي ده. کوم کس چې د شريعت په قواعدو او مصالحو سره خبروي هغه چې کله پر نوموړي تفصيل باندې نظرواچوي نو پرته د کوم تردځخه به داووايي چې دغه معامله حرامه ده. ځکه چې د غير مملوک شي بيع ده، اود شرعي قاعده ده چې "بيع ما لا يملكه الانسان" نه ده روا. حضرت حکيم بن حزام روايت کوي چې:

يو ځل ماني اکرم عليه السلام ته عرض وکړی چې اې د خدای رسوله! که چيري يوسړئ ماته د يوداسي شي درانيو لولپاره راسي چې هغه شی زما سره نه وي نو زما لپاره داروا ده چې زه دهغه شي سودا دده سره وکړم او بيا وروسته هغی شی د بازار څخه واخلم اوده ته يې ورکړم؟ نبي اکرم عليه السلام ارشاد و فرمایي چې داسي شی مه پلوره چې ستاسره نه وي.

(جامع الاصول: ص: ۴۵۷ ج: ۱ - بحواله نسائي، ترمذی، ابوداود)

او حضرت عبدالله بن عمر روايت کوي چې نبي اکرم عليه السلام فرمایي چې:

(من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه)

(اخرجه البخاری ومسلم)

ځيني حضرات د بيع سلم پر اساس دغه معامله روا بولي. خود لاندې وجوهاتو پر اساس دغه د بيع سلم جائز نه سوگڼلای:

(۱) په بيع سلم کې همدغه وخت د پوره ثمن ادا کول واجب وي، کوم ته چې "رأس مال السلم" ويل کېږي. علامه ابن قدامه د بيع سلم د صحت شرائط ذکر کوي او فرمایي:

(ويقبض الثمن كاملاً وقت السلم قبل التفرق، هذا الشرط السادس، وهو أن يقبض رأس مال السلم في مجلس العقد، فإن تفرقا قبل ذلك بطل العقد، وبهذا قال أبو حنيفة و الشافعي، وقال مالك: يجوز أن يتأخر قبضه يومين وثلاثة وأكثر ما لم يكن ذلك شرطاً، لأنه معاوضة لا تخرج بتأخير قبضه من أن يكون سلفاً شبه ما لم تأخر إلى آخر المجلس، ولنا أنه عقد معاوضة لا يجوز فيه شرط تأخير العوض المطلق، فلا يجوز التفرق فيه قبل القبض كالصرف).

(المغنى: ص: ٣٣٤ ج: ٤)

د نوموړي تفصيل څخه دامعلومه سوه چي د جمهور و فقها و په آندي بيع سلم د صحت لپاره د ضروري ده چي د عقده مجلس كي به پر "رأس المال" باندي قبضه كيږي. البته دامام مالك په آندي تردو، درويان يا تورو څو پوري تاخير هم روادى، خوش شرط دادى چي په صلب عقد كي به د شرط نه وي لگول سوى.

او د فيوچر بازار په معامله كي دغه د تاخير شرط په صلب عقد كي لگول كيږي. نو د ائمه اربعه په آندي دغه معامله ناروا ده. البته داويل كيږي چي د ثمن څه برخه د عقد پر مهال د بايع په قبضه كي وركول كيږي، خودغه د صحت لپاره كفايت نه كوي. يو خودا چي د عقد پر مهال چي د بايع په قبضه كي څه وركول كيږي هغه د بيع سلم د صحت لپاره كفايت نه كوي، بلكه د عقد پوره ثمن ادا كول ضروري دي. دويم داچي د فيوچر بازار د انتظامي سره چي كوم رقم دخيره كيږي هغه نه د ثمن برخه وي اونه هم بايع ته وركول كيږي، بلكه د وديعت په ډول د دې غرض لپاره د فريق ثالث سره دخيره كيږي چي هغه رقم د مشتري د لوري څخه دخريداري د عمل د پوره كولو ضامن سي.

(٢)..... په نوموړي معامله كي د عقد پر مهال بايع ته ثمن نه وركول كيږي بلكه هغه د مشتري پر ذمه باندي دين پاته كيږي لكه څنگه چي د بايع پر ذمه باندي مبيع دين پاته كيږي. نو په دغه صورت كي "بيع الكالئ بالكالئ" لازميږي چي په حديث كي منع وړ څخه راغلې ده.

حاکم اوبیهقي د حضرت ابن عمر <sup>رض</sup> څخه روایت کوي چي :

(نهی رسول الله ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ)  
(السراج المنیر للعزیز: ص: ۳۷۲ ج: ۴)

اوداهم ويل کيږي چي دانظامي له خوا څخه چي د ثمن دادا کولو کومه کارنتي يعني ضمانت ورکول کيږي دهغه څخه دامعلوميږي چي هغوی بايع ته ثمن ورکړي دي. خودغه توجیه صحيح نه ده. ځکه چي دببيع سلم دصحت لپاره شرط دادی چي د عقد په مجلس کي به بالفعل ثمن ادا کيږي. يواځي ددریم کس له لوري څخه د ثمن دادا کولو تصدیق او ضمانت کافي نه دی. ځکه چي ددریم کس ضمانت دغه ثمن د "دين" څخه نه سي ايستلای. له همدې امله نو داددين بيع ده په دين سره.

(۳) ..... دببيع سلم دصحت لپاره دفقهاوپه اتفاق سره يوشرط دادی چي دببيع پرمهال به د "مسلم فيه" ټول صفات په مکمل ډول سره بيانېږي. که چيري داسي جهالت اوتردد پاته وي چي له امله يې نزاع رامینځته کيږي نوببادغه بيع نه ده صحيح.

دفيوچر په معاملوکي که څه هم د ضروري ده چي دمبيع درجات به بيانېږي اودهغه ټول اوصاف به څرگندېږي. خو عملاً داسي کيږي چي ځيني وخت بايع ديومبيع زياتي درجې بيانوي اوبيا بايع دا اختيار لري چي دکومي درجې مبيع وغواړي هغه مشتري ته ورکوي. په "انسائيکلوپيډيا آف برټانیکا" لي ليکلي دي چي :

(FUTURES Market, on the other hand, fenerally permist trading in a number of grades of the commodity to protect hedger sellers from being "cornered" by speculators buyers who might otherwise insist on delivery of a particular grade whose stocks are small, Since a number of alternative grades can be tendered, the futures market is not suitable for the acquisition of the physical delivery of the



حاکم اوبیهقي د حضرت ابن عمر <sup>رض</sup> څخه روایت کوي چي :

(نهی رسول الله ﷺ عن بيع الکالی بالکالی)  
(السراج المنیر للعزیز: ص: ٣٧٢ ج: ٤)

اوداهم ويل کيږي چي دانتظامي له خوا څخه چي د ثمن دادا کولو کومه کارنتي يعني ضمانت ورکول کيږي دهغه څخه د معلوم کيږي چي هغوی بايع ته ثمن ورکړي دي. خودغه توجیه صحيح نه ده. ځکه چي د بيع سلم د صحت لپاره شرط دادی چي د عقد په مجلس کي به بالفعل ثمن ادا کيږي. يواځي د دريم کس له لوري څخه د ثمن دادا کولو تصديق او ضمانت کافي نه دی. ځکه چي د دريم کس ضمانت دغه ثمن د "دين" څخه نه سي ايستلای. له همدې امله نو د ادين بيع ده په دين سره.

(٣)..... د بيع سلم د صحت لپاره د فقهاوو په اتفاق سره يو شرط دادی چي د بيع پرمهال به د "مسلم فيه" ټول صفات په مکمل ډول سره بيان کيږي. که چيري داسي جهالت او تردد پاته وي چي له امله يې نزاع رامینځته کيږي نو بيا دغه بيع نه ده صحيح.

د فوچر په معاملو کي که څه هم د ضروري ده چي د مبيع درجات به بيان کيږي او دهغه ټول اوصاف به څرگند کيږي. خو عملاً داسي کيږي چي ځيني وخت بايع د يو مبيع زياتي درجي بيانوي او بيا بايع د اختيار لري چي دکومي درجي مبيع وغواړي هغه مشتري ته ورکوي. په "انسائيکلوپيډيا آف برتانيکا" لي ليکلي دي چي :

(FUTURES Market, on the other hand, fenerally permist trading in a number of grades of the commodity to protect hedger sellers from being "cornered" by speculators buyers who might otherwise insist on delivery of a particular grade whose stocks are small, Since a number of alternative grades can be tendered, the futures market is not suitable fof the acquisition of the physical delivery of the

commodities in fulfillment of the futures contract is usually settled between buyers and sellers by paying the difference between the buying and selling price)

”بل لورته دمستقبلیاتو یعنی فیوچر په بازار کې دا ګنجائش سته چې دیو خاص جنس د مختلفو درجو تجارت ترسره سي. اودا ډول کوم تاجر چې د متوقع تاوان څخه ځان ساتل غواړي، هغه د دغه خطرې څخه تحفظ ورکوي چې دوکه باز مشتري د هغه څخه دا اصرار وکړي چې یوه داسې مخصوصه درجه ورکړي چې په ذخائر کې کمه وي، د مستقبلیاتو په بازار کې د ډیرو متبادلو درجو وړاندیز ممکن دی، ځکه چې د فیوچر یا دمستقبلیاتو بازار د دې لپاره موزون نه دی چې یو جنس په حقیقي ډول تر لاسه سي، ځکه چې دمستقبلیاتو د معاهدو د پوره کولو لپاره عموماً دا جنا سو حقیقي اداینه نه ترسره کېږي، اود اخیستونکو او پلورونکو تر مینځ عمماً معاهده دا ډول تصفیه کېږي چې هغوی په خپل مینځ کې د هغه فرق را کړه ور کړه کوي کوم چې داخیستلو او پلورلو د نرخونو تر مینځ راوړي.

د دغه عبارت څخه دا څرګنده سوه چې بايع چې دمبیو کومې درجې عل سبیل البدلیت بیانوي دئ دا کولای سي چې په هغوکې یې هره یوه چې و غواړي مشتري ته ورکولای سي. مشتري تر هغو پوري دوصف څخه نا خبره وي ترڅو پوري چې پرمبیع باندې قبضه کوي. اودا ډول جهالت بیع باطلوي.

(۴)..... په ”عقود مستقبلیات“ کې دا ثابته ده چې عموماً مشتري پر سامان باندې قبضه

نه کوي، بلکه وروستئ مشتري دا اختیار لري چې که و غواړي نو کولای سي چې دبایع څخه د سامان دورسپارلو غوښتنه وکړي، اودا هم کولای سي چې د دوهم ځل لپاره هغه سامان پر بايع باندې وپلوري. په دوهم صورت کې تصفیه دا ډول ترسره کېږي چې د

اخیستلو او پلورلو د نرخونو ترمینځ چې کوم فرق راځي، یواځې هغه ترلاسه کېږي او ډیفرنس یعنې اختلاف برابرېږي. دغه تفصیل ډیپیل څخه په عقد کې مشروط وي. او دغه شرط عقد مسلم فاسدوي. او که چیرې دغه شرط په عقد مسلم کې نه وي نو بیا هم مسئله داده چې ”مسلم فیه“ پر بايع باندې نه سي پلورل کېدلای. علامه ابن قدامه لیکي چې:

(وبيع المسلم فيه عن بائعه أو من غيره قبل قبضه فاسد)

(المغنی: ص: ۳۴۱ ج: ۴)

(۵)..... کوم عقد چې د بايع اول او مشتري اول ترمینځ ترسره سوی دی، که چیرې هغه فرضاً د ټولو شرائطو سره عقد مسلم وگڼل سي، نو په دغه صورت کې ”رب المسلم“ یعنې مشتري اول دانه سي کولای د قبضې څخه مخکې هغه وړاندې وپلوري. ابن قدامه لیکي:

(وَأَمَّا بَيْعُ الْمُسْلِمِ فِيهِ قَبْلَ قَبْضِهِ، فَلَا نَعْلَمُ فِي تَحْرِيمِهِ خِلَافاً، وَقَدْ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ قَبْلَ قَبْضِهِ وَعَنْ رِبْحِ مَالِهِ يَضْمَنُ، وَلَئِنْ مِيعَ لَمْ يَدْخُلْ فِي ضَمَانِهِ، فَلَمْ يَجْزِئِهِ كَالطَّعَامِ قَبْلَ قَبْضِهِ)

(المغنی: ص: ۳۴۱ ج: ۴)

مخکې یادونه وسوه چې په ”عقود مستقبلات“ کې داسې کېږي چې په یوه عقد کې زیاتي سوداګانې ترسره کېږي، نو ځکه جواز نه لري.

د دغو پنځو وجوهاو پر اساس نوموړي عقده عقد مسلم نه سو ویلای.

چې عقد مسلم نه سو نویو داسې عقد دی چې پر راتلونکې تاریخ باندې منعقد کېږي. او ټول فقهاء پر دې باندې متفق دي چې عقد بیع نه تعلیق قبلوي او نه هم د راتلونکې تاریخ لورته اضافت قبلوي، نو د بايع اول او مشتري اول ترمینځ چې کوم عقد ترسره سوی دی هغه نه دی صحیح، نو پر هغه باندې چې کومې نورې بیوع مبنې سوي دي هغه به څنګه صحیح سي؟ د فقهي اعتبار له مخې د دغه عقديو بل شکل کېدلای سي، هغه دا چې دغه ته ”بیع“ نه وویل

سي، بلکه "وعدہ بیع" وویل سي، یعنی لومړئ عقد بیع وعدہ ده، اوکله چې ټاکل سوی تاریخ راوړسېږي نو بیا دې بیع ترسره سي.

خو زما په آند دلاندې وجوهاتو پر اساس دغه شکل شرعاً د جواز وجه نه سي جوړیدلای:

(۱) ..... د دغه عقد واقعي صورت د شکل سره موافقت نه لري. ځکه چې عاقدین فیوچر بازار ته د وعدہ بیع لپاره نه ځي بلکه د یقیني بیع لپاره هلته ځي.

(۲) ..... د جمهور و فقهاوو په آند "وعدہ" یواځي قضائنه لازميږي، او کومو فقهاوو چې لازمه کړې ده هغه یې د ضرورت پر اساس لازمه کړې ده. او دلته ضرورت نه سته.

(۳) ..... موعود له يعني مشتري چې په راتلونکي تاريخ کي داخیستلو کوم حق لري، دئ هغه حق وړاندې نه سي پلورلای چې عوض یې تر لاسه کړي، ځکه دغه یو داسي حق نه دی چې قضاء واجب سوی دی بلکه "حق مجرد" دی، او د جمهورو په آند د حق مجرد بیع په یو خوش شرايطو سره رواده، او هغه شرائط دلته موجودیت نه لري.

ځیني وخت داویل کېږي که چیري "عقد مستقبلیات" جائز نه وي، نو بیا دې دهغه یو داسي متبادل صورت وټوړل سي چې شرعاً روا وي.

دیوې معاملې د متبادل صورت تلاش او پلټنه هغه وخت کېږي کله چې د نوموړي معاملې مقصد مطلوب صحیح وي. او دلته داسي صحیح مقصد نه سته.

مخکي یادونه وسوه چې په فیوچر بازار کي معامله کوونکي دوه ډوله دي:

جیرالډ گولډ لیکي چې:

"که چیري یو تاجر دیوېز گرځه لس زره بوجی غنم واخلي، بیایې فوراً په یو معلوم نرخ باندې پلورل وغواړي، مثلاً دئ داوغواړي چې په یوه اونۍ کي یې راوباسي، نو دا تاجر دې ته اړتیا نه لري چې فیوچر بازار ته ولاړ سي او د نفع ضمانت (تأمين الربح) انتظام وکړي ځکه چې د غنم د نرخ ذرا لویدلو خطر د دغه بیع څخه وروسته فوراً مشتري ته منتقله سوه.

خوځېني وخت بيا تاجر دغه غنم فوراً نه پلوري بلکه د يوې معتدبه مودې پورې يې دځانه سره ساتي، خودا ويره ورسره وي چې هسې نه د پلورلو پر مهال د غنمونږخ راونه لويږي اود تاوان سره مخ نه سي، نو د خطرې څخه دځان ساتلو لپاره فيوچر بازار ته ځي ددې لپاره چې هغه نفع خوندي سي د کومې چې ده اراده کړې ده.

ددغه عبارت څخه دا معلومه سوه چې فيوچر بازار ته هغه تاجران ځي چې غواړي تر يوې معتدبه مودې پورې مبيع دځانه سره وساتي، او عموماً ځلک د ذخيره اندوزي په نيت سره مبيع دځانه سره ساتي، چې د شريعت خلاف کار دی. نو کله چې فيوچر بازار ته تلل يو غير شرعي کار دی، نو متبادل صورت به يې څنگه تلاش سي؟

هو! که چيري واقعه يو څوک دا غواړي چې زه داسې بيع وکړم چې دې اړ نه سم چې مبيع په فوري ډول وړ حواله کړم نو هغه دي بيع سلم دخپلو شرائطو سره سم وکړي.

والله سبحانه و تعالی اعلم

# هاؤس فائنانسنگ یعنی دسرای مال گذاري

## اودهغه جائزي طريقې

کور اوسرای دانسان بنيادي اړتيا ده، اود دې څخه پرت ژوند کول ستونزمن نه بلکه ناممکن ښکاري، قرآني آيت دی چې: ”والله جعل لكم من بيوتكم سكناً“ او حضرت عائشه<sup>رض</sup> فرمايي چې د نبي اکرم<sup>ﷺ</sup> ارشاد دی:

(ثلاث من السعادة: المرأة الصالحة، والمسكن الواسع، والمرب الهنيء)

(کشف الاستار عن زوائد البزار للهيثمي: ص: ۱۵۶ ج: ۲ - ۵۱۴۱۲)

نن صبا په ډیر مشکل سره مناسب اوفراخ کور تر لاسه کیدلای سي، وجهه یې هم داده چې آبادي او نفوس زیات دي، شیان اوسامانونه گران دي اوداسي نور. دغو حالاتو ته په پام سره په لویو لویو ښارونو کې دهاؤس فائنانسنگ ادارې رامینځته سوي دي چې دخلکولپاره دکورونو دجوړولو یاداخیستلو خدمتونه اجراء کوي. خوزیاتره یې ترسودي نظام لاندې کارکوي او خپلو گیراکانو ته پور ورکوي او وروسته بیا دیوې متعینې شرحې سره سم سود تر لاسه کوي.

اوشریعت هیچاته دا اجازه نه ورکوي چې سودي راکړه ورکړه ترسره کړي. له همدې امله دا واجبه ده چې علمائدغه کارلپاره یوه جائزه طریقه وړاندې کړي. اصلاً دا د حکومت ذمه داري ده چې دعوامو اړتیاوي اوضروریات ورپوره کړي. یادزکات دغه څخه، یا دواقعي اخراجاتو پر اساس پرته دکومي نفع دغوښتنې څخه، اویاهم دقرض حسن په ورکولو سره چې دهغه په بدل کې دنفع یادسود غوښتنه نه وي.

په هاؤس فائنانسنگ کې نوموړې درې طریقې اصل الاصول دي، اوداسلامي ټولنې د

مزاج سره سمون خوري.



خومسئله داده چي نوموړي درې واړه طريقې هغه حکومت عملي کولای سي چي زيات شمير وسائل ولري. او عموماً زيات شمير اسلامي هيوادونه په دې هکله پاته راغلي دي. نو په دغو حالاتو کې ضروري ده چي داسي طريقې خپلي سي چي په هغو کې حکومت نه تبرع محض وکړي اونه هم زيات اخراجات برداشت کړي، او هغه طريقې د سوداوونورو شرعي محرماتو څخه هم پاکي او خالي وي. هغه طريقې په لاندې ډول دي:

### بيع مؤجل:

لومړۍ طريقه داده چي سرمايه کار (کمپنۍ) مکان رانيسي، او مالک يې وگړزي، او بيا د نفع سره پر گيراک باندې په پور وپلوري او په ټاکل سوو قسطو سره قيمت تر لاسه کړي، د نفع د تناسب د بيانولو څخه پرته په پور سره پلورل کيدلای سي، په دغه صورت کې د نفع تعين کمپنۍ کوي. او د اهام امکان لري چي د پور د بيع معامله د مراحې په طريقه سره تر سره سي او په عقد کې د اصراحت و سي چي کمپنۍ به پردغه مکان باندې دراتلونکو واقعي اخراجاتو څخه دومره اندازه زياته نفع د گيراک څخه تر لاسه کوي. دغه طريقه څو صورتونه لري.

يو دا چي د عقد پر مهال هغه مکان تياروي او کمپنۍ يې واخلي او پر گيراک يې په پور وپلوري. دوهم دا چي د عقد پر مهال هغه مکان موجود نه وي بلکه کمپنۍ دا غواړي چي تيارې کړي نو په دغه صورت کې د اکيدلای سي چي د مکان د جوړولو لپاره کمپنۍ همدغه گيراک خپل وکیل جوړ کړي. نو دلته تعمير او ودانۍ د کمپنۍ ملکيت سي او گيراک يواځې د کمپنۍ وکیل په توگه دهغه نگران دی، کله چي تعمير پوره سي نو کمپنۍ هغه مکان پر گيراک باندې په پور وپلوري.

دا هغه صورت دی چي گيراک د اصلاحيت نه لري چي د مکان په اخيستلو ياپه ودانولو کې

## مالي اشتراك وکړي.

البته که چیري گیراک د مالي اشتراك صلاحیت لري اود کمپنۍ څخه یواځې دومره رقم وغواړي چې دده ورته اړتیاوي، نو په دغه صورت کې دواړه په مشترک ډول مکان اخلي او هر یو د نیمې برخې مالک جوړېږي. وروسته کمپنۍ خپله برخه د قیمت خرید څخه یو څه زیات پر گیراک باندې په پورپلوري اوقیمت یې د قسطو په صورت کې تر لاسه کوي. او که چیري گیراک دا غواړي چې لومړئ مخکې واخلي او بیا ودانې ورباندې وکړي نو دوی دې په مشترک ډول مخکې واخلي او کمپنۍ دې خپله حصه پرده باندې په پورپلوري. او که چیري مخکې د گیراک ملکیت وي او هغه ورباندې ودانې کول غواړي نو په مشترک ډول دې د ودانۍ اخراجات برداشت کړي او بیا دې کمپنۍ خپله نیمه حصه په پور پرده باندې وپلوري.

اوپه مشترک شي کې شرعاً یو شریک خپله حصه پر بل شریک باندې پلورلای سي. خو پر اجنبی کس باندې یې په پلورلو کې اختلاف دی. علامه ابن عابدین لیکي چې:

(ولوباع أحد الشريكين فی البناء حصته لأجنبي لا يجوز ولشريكه جاز)

په نوموړي صورت کې کمپنۍ دا کولای سي چې د قیمت دادا کول و ضمانت په ډول د گیراک څخه د رهن مطالبه وکړي او د اهام کولای سي چې د مکان اسناد د ځان سره د رهن په توګه وساتي.

دغه طریقه شرعاً صحیح ده. خو کمپنۍ هغه مهال دغه ډول معاملې تپ زړه ښه کوي چې د دې خبرې ډاډورته حاصل سي چې گیراک یقیناً دغه مکان اخلي، ځکه که چیري هغه وروسته منکړسي نو تاوان ټول د کمپنۍ دی.

او گیراک چې کمپنۍ ته کوم ډاډ ورکوي دغه یوه وعده ده، او د زیاتو فقهاوو په آند قضاء د وعدي پوره کول لازم نه دي، خو زیات شمیر فقهاء بیا داسې دي چې وعده قضاء او دیانة

لازمه بولي. دامام مالک مشهور مذهب همدادی، خصوصاً په هغه مقام کي چيري چي موعودله په مشقیت کي واقع کيږي. شيخ محمد عیش مالکی لیکي چي:

(فالوفاء بالعدة مطلوب بالاخلاف، اختلف في وجوب القضاء بها على أربعة اقوال حكاها ابن رشد في كتاب جامع البيوع، وفي كتاب العارية، وفي كتاب العدة، ونقلها عنه غير واحد فقيل: يقضى بها مطلقاً وقيل: لا يقضى بها مطلقاً وقيل: يقضى بها ان كانت على سبب، وان لم يدخل الموعودله بسبب العدة في شيء كقولك أريد أن أتزوج..... فأسلفني كذا..... والرابع: يقضى بها ان كانت على سبب، ودخل الموعودله بسبب العدة في شيء، وهذا هو المشهور من الاقوال). (فتح العلى المالك، مسائل الالتزام: ص: ۲۵۲ ج: ۱)

امام قرافي لیکي چي:

(قال سحنون: الذي يلزم من الوعد، هدم دارك وأنا أسلفك ماتبني به أو أخرج الى الحج وأنا أسلفك أو اشتري سلعة أو تزوج امرأة وأنا أسلفك لأنك أدخلته بوعدك في ذلك أما مجرد الوعد فلا يلزم الوفاء به بل الوفاء به من مكارم الأخلاق)

(الفروق للقرافي، الفرق الرابع عشر بعد المائتين: ص: ۲۵ ج: ۴)

علامه ابن الشاطر د "الفروق" په حاشیه کي لیکي چي:

(الصحيح عندي القول بلزوم الوفاء بالوعد مطلقاً، فيتعين تأويل ما يناقض ذلك الخ)

(حاشية الفروق لابن الشاطر: ص: ۲۴ و ۲۵ ج: ۴)

متأخرين حنفیان هم په ځينو مسائلو کي "وعده" قضاء لازمه بولي. علامه قاضي خان د "بيع الوفاء" په مسئله کي لیکي چي:

(وان ذكر البيع من غير شرط، ثم ذكر الشرط على وجه المواعدة جاز البيع، ويلزمه الوفاء بالوعد، لأن المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لحاجة الناس). (الفتاوى الخانية: ص: ۳۸ ج: ۲)

علامه ابن عابدين لیکي چي:

(وفي جامع الفصولين أيضاً: لو ذكر البيع بلا شرط، ثم ذكر الشرط على وجه العدة جاز

البيع، ولزم الوفاء بالوعد، اذا المواعيد قد تكون لازمة، فيجعل لازماً لحاجة الناس).

(ردالمحتار، باب البيع الفاسد، مطلق في الشروط الفاسد اذا ذكر بعد العقد، ص: ۱۳۵ ج: ۱)

ددغو عبارتو نو پر اساس دارواده چي وعده قضاء لازمه سي. نو گيراک چي کومه وعده کوي هغه به حتما! پوره کوي.

البتہ داضروري ده چي د کمپني د حصي بيع به هغه مهال وي کله چي کمپني دخپلي حصي ملکيت تر لاسه کړي، نو دغه مهال به مستقلاً ايجاب او قبول تر سره سي.

### شرکت متناقصه:

دهاؤس فائنانسنگ دوهمه طريقه شرکت متناقصه دی چي پر

لاندي نکاتو باندي مشتمل دی:

۱..... گيراک او کمپني د "شرکت ملک" پر اساس مکان اخلي، او هر فريق چي خومره مال لگولی وي دهغه په تناسب سره په مکان کي ملکيت لري.

۲..... کمپني خپله حصه د ټاکل سوي کرايي سره سم گيراک ته په کرايه ورکوي.

۳..... په مکان کي د کمپني حصه په يو څو معلومو حصو باندي ويشل کيږي.

۴..... وروسته فريقن معلوم وختونه ټاکي، او گيراک د هر وخت قيمت ادا کوي او هغه اخلي

د مثال په ډول په مکان کي د کمپني د حصي قيمت دوه لکه روپي وي، کله چي هغه

پر لاسو حصو باندي وويشل سي نو د هري حصي قيمت شل زره روپي کيږي. نو گيراک هري

شپږ مياشتي وروسته کمپني ته شل زره ورکوي او د يوې يوې حصي مالک جوړيږي.

۵..... گيراک چي هر خومره حصي اخلي هغومره دده په ملکيت کي اضافه راځي، او د کمپني

په ملکيت کي کمی راځي

۶..... چونکه گيراک خود کمپني حصه په کرايه باندي اخيستي وه، نو گيراک چي خومره

اندازه حصي اخلي هغومره اندازه په كرايه كي كمې راځي.

۷..... كله چي كيراك ټولي حصي واخلي نوټول مكان دده ملكيت گڼل كيږي او دشرکت او كرايه داری دواړو معاملي په يوه وخت كي پای ته رسيږي.

په هر صورت نوموړي طريقه پر درو معاملو باندي مشتمله ده. يو داچي د فريقيو ترمينځ د شرکت ملك قيام. دوهم داچي د كيراك له لوري څخه د كمپني حصه په كرايه باندي اخيستل. دريم داچي د كمپني حصه پر مختلفو حصو باندي ويشل او بيا هغه پر بايع باندي پلورل. لومړئ به نوموړي درې معاملي په جلا جلا ډول بيان كړو او بيا به د هاؤس فائنانسنگ د دغه طريقې شرعي جاج واخلو.

په لومړي معامله يعني ددوی ترمينځ د شرکت ملك په قيام كي شرعاً څه قباحه نه سته. ځكه چي فقهاء د شرکت ملك تعريف په لاندي ډول كوي چي:

(شركة ملك هي أن يملك متعدد عينا أو ديناً بآثر أبيع أو غيرهما) (تنوير الابصار: ص: ۳۶۴ ج: ۲)

په دوهم معامله كي يعني چي كيراك د كمپني حصي په كرايه باندي اخلي نو څه حرج نه سته، ځكه چي د كرايه داری معامله شرعاً روا ده. او فقهاء پر دې خبره باندي متفق دي چي شريك ته مشترك شي په كرايه وركول جواز لري، كه څه هم دريم كس ته د مشترك شي په كرايه كول د فقهاو ترمينځ مختلف فيهِ مسئله ده. علامه ابن قدامه ليكي چي:

(ولا تجوز اجارة الشيع لغير الشريك، إلا أن يوجر الشريكان معاً، وهذا قول أبي حنيفة وزفر لأنه لا يقدر على تسليمه فلم تصح الاجارة..... واختار أبو حفص العكبري جواز ذلك وقد أومى إليه أحمد وهو قول مالك والشافعي وأبي يوسف ومحمد لأنه معلوم يجوز بيعه فجازت اجارته كالمفروز، ولأنه عقد في ملكه يجوز مع شريكه، فجاز مع غيره) (المغني: ۶، ۱۳۷).  
علامه حصفكي فرمايي چي:

(وتفسد "أى الاجارة" أيضاً بالشيوع..... إلا إذا أجز كل نصيبه أو بعضه من شريكه)

فيجوز، وجوازہ بكل حال)۔

(الدرالمختار: ص ۴۷۰ و ۴۸۰ ج ۶)

دریمه معامله یعنی کمپنی خپله مشترکه حصه یوه یوه حصه کوي اوپر گیراک باندی یی پلوري، دغه معامله هم شرعاً جواز لري، ځکه چي که چيري د مکان مځکه او وداني دواړه په مبيع کي داخل وي بيا د بيع په جواز کې هېڅ اختلاف نه سته، البته که چيري يواځي د مکان وداني په مبيع کي داخله وي او مځکه داخله نه وي، بيا دغه وداني پر شريک باندی پلورل بالا جماع جواز لري، او پر دریم کس باندی یی د پلورلو په جواز کې اختلاف دی۔  
علامه ابن عابدین ليکي چي:

(ولوباع أحد الشريكين في البناء حصته لأجنبي، لا يجوز ولشريكه جاز) رد المحتار: ص ۳۶۰ ج ۳:  
په هر صورت! دامعلومه سوه چي درې واړه سره معاملې روادی، او که چيري يوه معامله په بله معامله کې مشروط نه سي نو په جواز کې څه حرج نه سته۔  
که چيري نوموړي معاملې د فریقینو تر مینځ د سابقه معاهدې سره سم سرته ورسو سي نو په ښکاره دامعلومې چي د ”صفقة فی صفقة“ پر اساس نوموړي معاملې جواز نه لري۔  
او ”صفقة فی صفقة“ دهغو فقهاوو په آند هم نه روا کوم چي په بيع کې د ځينو شروطو د جواز ویناکوي۔ علامه ابن قدامه ليکي چي:

(الثاني "أى النوع الثاني من الشرط" فاسد، وهو ثلاثة أنواع، أحدها أن يشترط على صاحبه عقداً حراماً، كسيف أو قرض، أو بيع، أو اجارة، أو صرف الثمن أو غيره فهذا يبطل البيع، ويحتمل أن يبطل الشرط وحده، المشهور في المذهب أن هذا الشرط فاسد، يبطل به البيع، لأن النبي ﷺ قال: لا يحل بيع وسلف، ولا شرطان في بيع" قال الترمذی هذا حديث صحيح وهذا منه، وكذلك كل ما في معنى ذلك، مثل أن يقول: على أن تزوجني بابنتك أو على أن زوجك ابنتي، فهذا كله لا يصح، قال ابن مسعود: صفقتان في صفقة ربا، وهذا قول أبي حنيفة والشافعي وجمهور العلماء، وجوزّه مالك، وجعل العوض



## المذكور في الشرط فاسداً).

خود "صفقة في صفقة" خرابي هغه مهال لازميري چي يوعقد په بل عقد کي مشروط سي. او په زير بحث مسئله کي فريقين په خپل مينځ کي دا وعده کوي چي پرفلان تاريخ به عقد اجاره کوو او پرفلان تاريخ به عقد بيع کوو، اودغه دواړي معاملې په خپل خپل وخت کي د کوم شرط څخه پرته منعقد کيږي. نو په دغه صورت کي "صفقه في صفقة" نه سته. ځکه چي په څو مسائلو کي او خصوصاً "بيع بالوفاء" په مسئله کي د اصراحت کړی دی. دفتاویٰ خانیه عبارت په دې هکله مخکي ذکر سو.

مالکي علماوهم د "بيع الوفاء" په مسئله کي کومي ته چي دوی "بيع الثنايا" وایي دا صراحت کړی دی چي ددوی په اند "بيع بالوفاء" نه ده روا. علامه خطاب ليکي چي:

(لايجوز بيع الثنايا، وهو أن يقول أبيعك هذا الملك أو هذه السلعة على أن أتيك بالثمن إلى مدة كذا أو متى أتيك به فاليبيع مصروف عني). (تحرير الكلام في مسائل الالتزام: ص: ۲۳۳)

البته که چيري بيع د شرط څخه پرته تر سره سي، وروسته مشتري د بايع سره دا وعده وکړي چي کله دئ قيمت راوړي نو هغه مهال به بيرته دغه پلوري، په دغه صورت کي وعده صحيح ده او مشتري به حتماً وعده پوره کوي. علامه خطاب ليکي چي:

(قال في معين الأحكام: ويجوز للمشتري أن يتطوع للبائع بعد العقد بأنه أن جاء الثمن إلى أجل كذا، والمبيع له، ويلزم المشتري متى جاءه بالثمن في خلال الأجل أو عند انقضاءه أو بعده على القرب منه ولا يكون للمشتري تفويت في خلال الأجل، فإن فعل بيع أوهبة أو شبه ذلك نقض ان أراد البائع ورده إليه). (أيضاً: ص: ۲۳۹)

دا هغه مهال کله چي بيع د يو شرط څخه پرته موجوده سي اود وعده بيع څخه وروسته تر

سره سي..... ځينو فقهاو ودا صراحت هم ڪري ڏي ڇي ڪه ڇيري دبيع دان عقد ڇخه مخڪي بايع اومشتري يوه وعده سره و ڪري اوور وسته ديوش شرط ڇخه پرته بيع تر سره ڪري نودا هم روا ده. قاضي ابن سماوة حنفي فرماي ڇي:

(شرطاً فاسداً قبل العقد، ثم عقداً، لم يبطل العقد ويبطل لو تقارنا) جامع الفصولين: ۲: ۲۳۷  
دبيع بالوفاء په مسئله ڪي قاضي ابن سماوة فرماي:

(وكذا لو تواضعا للوفاء قبل البيع، ثم عقداً بلا شرط الوفاء فالعقد

جائز، ولا عبرة بالمواضعة السابقة)

(ايضا: ص: ۲۳۷ ج: ۲)

البتة علامه ابن عابدين دغه عبارت رانقل ڪوي اوبيا اعتراض ورباندي ڪوي ڇي:  
(في جامع الفصولين ايضاً: لو شرطاً فاسداً قبل العقد، ثم عقداً، لم يبطل العقد، قلت و  
ينبغي الفساد لو اتفقا على بناء العقد عليه، كما صرحوا به في بيع الهزل، كما سيأتي في آخر  
اليوع)۔

علامه محمد خالد اتاسي د علامه ابن عابدين د اعتراض په جواب ليکي ڇي:  
(اقول هذا بحث مصادم للمنقول "أي ما هو منقول في جامع الفصولين" كما علمت و  
قياسه على بيع الهزل قياس مع الفارق، فان الهزل كما في المنازها أن يراد بالشيء ما لم  
يوضع له، وما لا يصلح له اللفظ استعارة ونظيره بيع التلجئة وهو كما في الدر المختار، أن  
يظهرا عقداً وهما لا يريدانه وهوليس ببيع في الحقيقة، فاذا اتفقا على بناء العقد عليه فقد  
اعترفوا بأنهما لم يريدا إنشاء بيع أصلاً وأين هذا من مسئلتنا؟..... وعلى كل حال  
فاتباع المنقول اولي)۔

(شرح المجلة: ص: ۶۱ ج: ۲)

دمتأخرينو حنفيا نو يوه ډله دافتوي وړکوي ڇي ڪه ڇيري يوه وعده د عقد ڇخه جلاوي، ڪه  
د عقد ڇخه وروسته وي او ڪه مخڪي وي، په دواړو صورتونو ڪي هغه وعده د اصل عقد بيع  
سره نه ملحق ڪيري، او ددغه وعدي له امله دانه لازميري ڇي دا بيع بالشرط ده، اونه دا  
لازميري ڇي دا "صفقة في صفقة" ده.

البتہ دا اشکال ستہ چي که خہ ہم دا ايجاب او قبول پرمہال پہ ژبہ سرہ دوعدي اظہار نہ کيري، خود عقد پرمہال هغه وعده دفریقینو پہ اند ضرور ملحوظ وي او پر اساس يي بيع تر سرہ کيري۔ نود دغه صورت او هغه صورت ترمينخ فرق نہ ستہ پہ کوم کي چي صراحة شرط لگول سوی وي۔ اوپہ کار داده چي دغه بيع ناروا سي؟

جواب يي دادی۔ واللہ أعلم۔ چي پہ دواړو مسئلوکي یو باريک فرق موجوديت لري۔ هغه دا چي که چيري یو عقد دبل عقد سرہ داډول مشروط سي چي لومړئ عقد مستقل او قطعي نہ وي بلکه پردوهم عقد باندي داډول موقوف وي چي دهغه څخه پرته نہ تکمیليري۔ نود دغه ته په اصطلاح کي ”صفقة فی صفقة“ ويل کيري او جواز نہ لري۔

اود دې برخلاف که چيري لومړئ عقديوه وعده وي او بیا دوهم عقد مطلق غیر مشروط وکړي نوپه دغه صورت کي څه حرج نہ ستہ البتہ وعده به پوره کوي۔

په هر صورت! د شرکت متناقضه جائزه طريقه داده چي درې واړه معاملې په خپلو خپلو وختونو کي یو دبل څخه بيلي وساتل سي او یو عقد دبل عقد سرہ مشروط نہ سي۔ اوپه مينخ کي که چيري یوه وعده زامینخته سي نوڅه پروا نہ لري۔

والله أعلم بالصواب

## غیر سودي کاؤنٽر

کله چي په کال ۱۹۸۱ء کی حکومت دا اعلان وکړی چي د سود څخه پاکه بینکاری

به شروع کيږي، اود دغه کار لپاره غیر سودي کاؤنټرز (شمیرنکي) پرانستل

سول، او حکومت د اهرم وویل چي د الومرئ قدم دی په راتلونکي کي به ټول نظام بدل سي.

نومسلمانانودغه اقدام ته په ښه سترگه وکتل او خپله کهاتي (اکاؤنټس) يې خلاص کړل.

په لومړي سرکي مودغه اقدام ښه وگانه او هرکلی موورته ووايه، خو کله چي د دغه طريقې

په تفصيلي حالاتو سره خبرو نو د معلومه سوه چي نوموړې طريقه صحيح او د سود

څخه شفافه طريقه نه وه. نو ځکه د افرض گڼو چي په دې هکله وضاحت وړاندي کړو:

دغه د پيره وخته څخه تر نظر لاندي ده چي بانکونه څه ډول د غیر سودي نظام له مخي پرمخ

باندي بوتل سي؟ او د اقتصاد لپاره د سود متبادل اساس څه دی؟

نود تحقيق خلاصه داده چي د سود متبادلي طريقې يواځي دوې دي:

يود نفع او نقصان تقسيم يعني شرکت يا مضاربت، او بل قرض حسن.

نود سود د ختم کولو لپاره په کار ده چي ټول بانکي نظام پردغودوو طريقو باندي مبنی سي.

البته بانک د ځينو داسي کارونو سره هم مخامخ کيږي چي هغه د نوموړو دواړو طريقو له مخي

نه هوار کيږي، نو په داسي مقاماتو کي په جزئي ډول ځينو حضراتو نوري طريقې تجويز کړي

دي چي د ټول بانکي نظام لپاره خواساس نه سي جوړيدلای، بلکه په عبوري او استثناي

ډول خپلیدلای سي.

موچي په دې هکله څومره څيړنه ترسره کړې ده نو تر ټولو جامع، حقيقي او مفصل رپورټ

هغه دی کوم چي اسلامي نظرياتي کونسل د علماء کرامو او د اقتصاد د ماهرينو په کومک

سره تيار کړی دی. دهغه خلاصه هم همدا ده چي د غیر سودي بینکاري لپاره د نوموړو دوو

طریقو خپلولو ته اړتیا ده. په رپورټ کې یو څو نوري لاري هم تجویز سوي دي چې د ضرورت پرمهال په عبوري ډول هغه خپلیدلای سي. په دغو متبادلو لارو کې یوه لاره هغه ده کومې ته چې په رپورټ کې د “بیع مؤجل” نوم ورکول سوی دی.

ددغه طریقې خلاصه دیو مثال په مرسته سره وپېژنئ.

یو بزرگرواړي چې ټکټرواخلي خوروپۍ نه لري، نن صباداسي کس ته بانک په سودباندې پور ورکوي.

دلته د سود پرځای د شرکت یا مضاربت معامله ځکه نه سي کیدلای چې بزرگرتجارت لپاره ټکټر نه اخلي بلکه د کار لپاره یې اخلي.

په کار داده چې بانک داسي کس ته قرض حسن ورکړي، خو تر څو پوري چې د بانک مالي حالت مستحکم نه وي تر هغو پوري تجویز دادی چې بانک درقم پرځای هغه کس ته د نفع سره ټکټر په پور ورکړي او د معلومي مودې څخه وروسته یې قیمت تر لاسه کړي. دغه ته “بیع مؤجل” ویل کېږي. او بانک چې د ټکټر پر بازاری نرخ باندي کومه نفع اچولې ده هغه ته د اقتصاد په اصطلاح کې “مارک اپ” ویل کېږي.

دغه طریقه د سود څخه د ځان ساتلو لپاره مثالي طریقه خونه ده، لیکن د بانک گټه سود هم نه دی ځکه ټکټر په خپل ملکیت اوقبضه کې راوړي او بیا یې پلوري. اوفقهاوود خاصو شرائطوله مخي ددغه اجازه ورکړې ده، په کومو ځایونو کې چې د بانک لپاره متبادله لاره نه وي نو هلته د صریح سود څخه د ځان ساتلو لپاره دغه طریقه خپلولای سي. خوددې مطلب هیڅکله هم دانه دی چې دغه طریقه یوه قانوني حيله جوړه سي او په بانکي نظام کې عملي سي. ځکه چې د رپورټ په تمه یدي نکاتو کې همدغه خبره لیکلې ده.

دغه پس منظر ته په پام سره کله چې د کال ۱۹۸۱ء د غیر سودي بینکاري جاج واخستل سو نو نقشه بالکل بدله معلومیده. هلته نه دا چې “مارک اپ” د کارو بار اصل بنیاد گڼل

سوی وو بلکه د "مارک اپ" په عملي کولو کې هغه شرائط هم په پام کې نه نیول کیدل کوم چې د "مارک اپ" د محدود جواز لپاره فقهي ټاکلي دي. په نوموړي طريقې کې لاندې خرابياني موجودي وې.

(۱) د "بيع مؤجل" د جواز لپاره د ضروري ده چې بايع کوم شی پلوري هغه به دده په قبضه کې راغلی وي، خودلته په نوموړي سکیم او منصوبه کې د قبضي هيڅ درک نه سته بلکه دا صراحت موجود دی چې بانک د "مارک اپ سکیم" لاندې گیراک ته یوشی نه ورکوي بلکه دهغه قیمت ورکوي چې په مرسته یې هغه شی واخیستل سي.

(۲) د "بيع مؤجل" یو لازمي شرط دادی چې د معاهدې پرمهال به د پلورل شې نرخ په واضح ډول متعین کيږي، او د ا به هم متعین کيږي چې قیمت به په څومره موده کې دننه ادا کيږي؟ نوکه اخیستونکی د ټاکل سوي مودې سره سم قیمت ادا نه کړي دهغه خلاف ټولي قانوني لاري عملي کیدلای سي، خود تاخیر او ځنډ پر اساس په قیمت کې زیاتوب راوستل جواز نه لري، ځکه چې ددغه دوهم نوم سود دی.

خو نوموړی سکیم ځای پر ځای ددغه شرط څخه غاړه غړوي او د تاخیر په نتیجه کې په نرخونو کې زیاتوب راولي.

(۳) د چیک او اسنادو لپاره چې په سکیم کې کومه طریقه تجویز سوې ده هغه بعینه هغه طریقه ده کومه چې نن صبا په بانکونو کې رواج لري، یواځې لږونه چې د لږوني یعنی (ADVANCE) په نامه سره یادیده، اوس د "مارک ډاؤن" په نامه سره یادېږي. او حال دادی چې ددغه لپاره هم په رپورټ کې شرعي طریقه تجویز سوې ده.

(۴) فرضاً که چیرې د سکیم څخه نوموړي شرعي قباحات نه ليري سي نو بیا هم اصولي مسئله داده چې ددې پر ځای چې شرکت او مضاربیت د غیر سودي بینکاري لپاره اساس وټاکل سي په نوموړي سکیم کې "مارک اپ" اساس ټاکل سوی دی. او په زیاترو



کاروبارونوکی همدغه حيله عملي کيږي.

اوس پوښتنه داده چي که چيري د "بيع مؤجل" نوموړې طريقه شرعاً جواز لري نو بيا اولی په ټول بانکي نظام کي نه عملي کيږي؟ او پر شرکت او مضاربت باندي ولي زور اچول کيږي؟ جواب يې دادی چي نوموړې طريقه که څه هم په سودکي نه ده داخله، که چيري عام رواج پيدا کړي نو د سودکوونکو حوصله افزائي کيږي. نو ځکه مناسبه طريقه نه ده.

دلاندي وجوهاتو پر اساس دغه طريقه په ټول بانکي نظام کي نه سي عملي کيدلای:

(۱)..... په پور سره د پلورلو په صورت کي قيمت زياتول که څه هم د فقهاوو تر مينځ

مختلف فيه مسئله ده او زياتره فقهاء يې روا بولي او سود يې نه بولي، خو بيا هم د سود

مشابهت ياد سود خود غرضانه ذهنيّت موجوديت پکښی لري، له همدې امله يې ځيني

فقهاء ناروا بولي. علامه قاضي خان غوندي عالم يې هم سود او حرام بولي.

داسي معامله چي په هغه کي د فقهاوو اختلاف وي او د سود مشابهت ورپکښی موجود

وي، يواځی د سخت ضرورت پر مهال بدرجه مجبوري عملي کيدلای سي، خود نفع لپاره

هغه يو معمول نه سي جوړيدلای.

(۲)..... که د بيع مؤجل طريقه يوه تجارتي اداره خپله کړي نو نوعيت يې مختلف دی، البته

بانک چي په اساسي ډول يوه تجارتي اداره نه ده، بلکه مقصدي تجارت، صنعت او

زراعت ته د مال او سرمايي برابرول دي، دانه سي کولای چي دغه طريقه خپله کړي.

(۳)..... د اسلامي بينکاري مقصد دانه دی چي يواځي د يو څو حيلو په عملي کولو سره لږ

شان بدلون راوستل سي او پاته نظام پر خپل حال باندي هماغسي پاته سي. بلکه مقصد

دادی چي پوره نظام په بشپړ ډول بدل سي او اسلامي طريقې وکارول سي.

نو که چيري نوموړې طريقه عملي سي د هغه په سبب سره ټول نظام نه سي بدلیدلای، له

همدې امله دغه طريقه په ټول بانکي نظام کي عملي څه گټه نه لري.

د حکومت څخه په ډیره جدي توګه سره داخواست کووچي د سود څخه دخلاصون لپاره یو جدي ګام پورته کړي او په دې هکله د پام وړ اقدامات وکړي.

زمونږ په آند باید چي په فوري ډول لاندې کارونه عملي سي:

۱..... د "مارک اپ" پرځای دي د غیر سودي کاروبار لپاره اساسي او بنيادي شئ نفع او تاوان وګرزول سي.

۲..... په کومو مقاماتو کي چي "مارک اپ" ضروري وي هلته دي دده مکمل شرائط هم په پام کي ونيول سي، يعني د تاخير له امله دي په قيمت کي زیاتوب نه راوستل کيږي، او ددې خبري وضاحت دي و سي چي د "مارک اپ" پر اساس چي کوم سامان پلورل کيږي هغه دي د بانک په قبضه کي ورکړل سي او بنيادي وپلورل سي.

۳..... د چيک او اسنادو لپاره چي د "مارک ډاؤن" کومه طريقه عملي کيږي هغه دي پای ته ورسيږي او پرځای دي يې هغه طريقه عملي سي کومه چي رپورټ تجويز کړې ده.

۴..... کله چي د بانک او ګيراک تر مينځ معامله ترسره کيږي نو د نفع تناسب به متعين کيږي چي د بانک نفع څومره ده او د ګيراک نفع څومره ده.

نو د غیر سودي کاؤنټر د کاروبار درې برخي دي:

(۱) د عامو کمپنيو په غیر ترجيحي حصو کي ياد شرکت او مضاربت په کاروبار کي رقم لګول. دغه طريقه رواده او نفع چي يې لاس ته راځي هغه حلاله ده.

(۲) د "مارک اپ" او "مارک ډاؤن" طريقه. دغه طريقه نارواده. او نفع يې حرامه ده.

(۳) هغه مبهمه او غیر واضحه طريقه چي دانه معلوم کيږي چي مارک اپ ورپکښی عملي کيږي او که نه؟ او کوم شئ چي پلورل کيږي هغه د بانک په قبضه کي راځي او که نه؟

که چيري د حرمت دغه دوه صورتونه نه وي نو بيا د نفع د حلت ګنجائش سته.

خو نن صبا جائز او نا جائز کاروبار يود بل سره مخلوط دياوځان ساتل ورڅخه په کار دي.

## فارن ایکسچینج بیرسر تیفیکټ

### اودهغه شرعی حکم

(استفتاء)

کوم خلك چي په بهرنيو هیوادونو کي استوگن وي اود بهرڅخه زرمبادلې راوړي. ددوی لپاره حکومت د "فارن ایکسچینج سرټیفیکټ" په نامه سره یو سکیم جاري کوي چي په مرسته یې دنوموړي زرمبادلې په عوض کي اسناد ورکوي، اوسند لرونکی دغه سند په استاک ایکسچینج یعنی دونه په بازار کي پلورلای سي. او خپله یو پاکستاني بانک هم دیوه کال څخه وروسته د ۱۴/۵۰ روپود زیاتي نفع سره اوده کاله وروسته د ۳۱ روپو اود درو کلونو څخه وروسته د ۵۰ روپو د سود یا د نفع سره یې پلورلای سي. او که چیري وغواړي نو په مرسته سره یې د ضرورت پرمهال زرمبادلې هم تر لاسه کولای سي. ددغو اسنادو (سرټیفیکټس) اخیستل او پر هغوی باندې نفع تر لاسه کول جواز لري که نه؟

### الجواب حامداً ومصلیاً

کوم خلك چي د پاکستان څخه بهر په نورو هیوادونو کي مزدوري کوي که چیري هغوی زرمبادلې پاکستان ته راوړي نو د حکومت قانون دادی چي هغه بهرني زرمبادلې دي په اسټیټ بینک یعنی مرکزي بانک کي ذخیره سي، او په بدل کي یې د حکومت د ټاکل سوي نرخ سره سم پاکستاني روپۍ ورکول سي. په پاکستان کي زرمبادلې دځانه سره ساتل قانوناً جواز نه لري. او کله چي یو ځل په مرکزي بانک کي زرمبادلې ذخیره سي نو بیا د دوهم ځل لپاره هغه تر لاسه کول قانوناً امکان نه لري. حکومت د "فارن ایکسچینج سرټیفیکټ" ددې لپاره جاري کوي چي کوم کس چي د بهرڅخه زرمبادلې راوړي او په بدل کي یې دغه

سرتیفیکٽ یعنی سند ترلاسه ڪري نوهغه دري فائدي ترلاسه ڪوي:

۱..... دنوموري سند درلودونڪي چي ڪله هم وغواري دهرهيواد ڪرنسي دتبادلې دورخي په

قيمت سره يې ترلاسه ڪولای سي.

۲..... ڪه چيري پوره ڪال سند دځانه سره وساتي نوددوولس نيم فيصده تفع سره

پاڪستاني روپي ترلاسه ڪولای سي.

۳..... دڪال دتيريدلو څخه مخڪي ياهسي يووخت چي څنگه دي وغواري دغه دونډ و په

بازار (اسٽاڪ ايڪسچينج) کي پلورلای سي.

دونډ و په بازار کي خلك دغه سندن په زيار قيمت سره اخلي، ځكه چي دده په مرسته سره

سند درلودونڪي داستحقاق پيدا ڪوي چي زرمبادل لاس ته روارې.

نودامعلومه سوه چي دغه سند دبهرني زرمبادل رسيدنه دي، بلڪه دپاڪستاني روپي

رسيد دي. فرق يواځي دومره دي چي دعامي پاڪستاني روپي پراساس زرمبادل لاس

ته نه روارل ڪيري اودنوموري سند پراساس زرمبادل لاس ته روارل ڪيري.

نوفقهي صورت يې داجورسوچي حڪومت دپاڪستاني روپي په عوض سره زرمبادل

واخيستي، خودفوري ادا ڪولو پرڄاي يې پاڪستاني روپي پرځان باندي دين اوپورو ڪرزول

اودهغه دتوثيق لپاره يې سندوويشي. اوسند درلودونڪي دااختيارلري چي ڪه چيري

وغواري نوخپل دپاڪستاني روپي په شڪل کي هم ترلاسه ڪولای سي اوڪه چيري وغواري

نودزرمبادل په شڪل کي يې هم ترلاسه ڪولای سي.

خلاصه داچي دپورووثيقي ده، نو حڪومت چي يو ڪال وروسته دسلورپو ووثيقي په يوسل او

دوولس نيمورپو سره اخلي، نودغه دوولس نيمي روپي واضح سود دي. دارنگه ڪه

چيري سند دونډ و په بازار کي دخپل اصلي قيمت څخه په زيات قيمت وپلورل سي نوهغه

هم سود دي.

دالشتباه دي نه کيږي چي سندد بهرني زرمبادلې رسيد دی، ځکه چي پرهغه باندي د بهرني زرمبادلې پرځای په واضح ډول د پاکستاني روپۍ نوم ليکل سوی دی. بل داچي کله هم دسندپه مرسته زرمبادلې وغوښتل سي نو هغومره زرمبادلې نه ورکول کيږي دڅومره په بدل کې چي سند تر لاسه سوی وو، بلکه د تبادلې دورځي دنرخ سره سم به زرمبادلې ورکول کيږي.

نوموړی سند پر دې اساس اخیستل چي وروسته په زیات نرخ سره وپلورل سي، یا د کال د تیریدلو څخه وراسته دوولس نیمه فیصده نفع تر لاسه سي، قطعاً جواز نه لري. البته که چيري د دې لپاره واخیستل سي چي په مرسته یې د ضرورت پرمهال زرمبادلې واخیستل سي نوییا گنجائش سته.

والله أعلم

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنه

دارالافتاء دارالعلوم کراچی- ۱۴

۲۲-۸-۱۴۰۸ هـ

## په انتخاباتو (ټول ټاکنو) کې

### دووټ (رایي) اسلامي حيثيت

داوس وخت ناوړه سياست دټول ټاکنو او رایو الفاظ داسي بدنامه کړي دي چي زیاتره شریف خلک ځان ورڅخه گوښه ساتي، اوداډول غلط فهمیاني عامي سوي دي چي سياست ددين او مذهب سره تړاؤ نه لري. نودیو څو غلط فهمیانوازاله به وکړو:

### د رایي استعمال شرعاً ضروري دی:

لومړۍ غلط فهمي داده چي دنن صباپه ناوړه سياست کې بايد چي گډون ونه سي، اونه هم رایه استعمال سي.

دغه غلط فهمي که څه هم دنیک نیت له امله راپیداسوي وي، خوبیا هم صحیح نه ده او د هیواد او اولس لپاره د ضرر ورپډه، اوډيري ناوړه نتائج لري. که څه هم په سياست کې د زیات شمیر خلکو مدنظر مفاد پرستي او داسي نور ناوړه عملونه دي خوبیا هم که چيري همداسي پریښوول سي اود اصلاح لپاره یې هلي ځلي ونه سي، نونوره خرابي به رامینځته سي. حضرت ابوبکر صدیق رض د نبي اکرم صلی الله علیه و آله ارشاد روایت کوي چي:

(الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب)

(جمع الفوائد: ص: ۵۱ ج: ۲ - بحواله ابوداود و ترمذی)

د حضرت سهل بن حنیف رض څخه په مسند احمد کې روایت چي نبي اکرم صلی الله علیه و آله فرمایي چي:

(من أذّلّ عنده مؤمن فلم ينصره وهو يقدر على أن ينصره أذّله الله على رؤوس الخلائق)

ووټ نه ورکول حرام دي:

په شرعه کې رایه د شهادت او گواهي حيثيت لري، نو د دروغو شهادت ورکول یا د



ضرورت پر مهال شهادت پټول حرام دي. (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه)  
د حضرت ابو موسیٰ اشعري روايت دی چې نبي اکرم ﷺ فرمايي چې:

(من کتم شهادة اذا دعي اليها كان كمن شهد بالزور) (جمع الفوائد بحواله طبرانی: ص: ٦٢ ج: ١)

د شهادت ورکولو لپاره اسلام دا خوښوي چې د يو چا د غوښتنې او مطالبې څخه مخکي  
انسان خپله قريضه ادا کړي، او د دعوت يا ترغيب لپاره انتظار ونه کړي د حضرت زيد بن  
خالد روايت دی چې نبي اکرم ﷺ فرمايي چې:

(ألا أخبركم بخير الشهادتين يأتي بشهادته قبل أن يسألها) (ايضاً: بحواله مالك ومسلم: ٢٦١: ١)

ټول ټاکنې يواځې د نيوې معامله ده:

تر تر ټولو لويه غلط فهمي داده چې وټ يوه ديني نه بلکه يوه د نيوې معامله گڼل  
کيږي، او ددې پر ځای چې ديانته داراواهل کس ته رايه ورکړي، يواځې د تعلقاتو، رشتو  
او برادري پر اساس نااهل کس ته رايه ورکول کيږي او يوه لويه گناه کوي.  
مخکي هم يادونه وسوه چې رايه شهادت دی او د شهادت په هکله قرآن کریم دا هدايت  
کوي چې ”واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى“ - او نااهل کس ته رايه ورکول د دروغو  
شهادت دی او په قرآن کریم کې د دروغو د شهادت مذمت په دومره سختي سره بيان  
سوی دی چې دبېلتنو تر څنګ يې يادونه سوې ده:

(فاجتنبوا الرّجس من الأوثان واجتنبوا قول الزّور)

نبي اکرم ﷺ په ډيرو ځايونو کې د دروغو شهادت اکبر الکبائر شميرلی دی او پر هغه باندي  
يې سخت وعيدونه فرمايلي دي.

دغه وعيدونه درايې پرې ځايه استعمال باندي دي، او که چيري د پيسو په بدل کې رايه بې

ځايه استعمال سي نو هلته بيا درشوت گناه هم ده.

نااهل ته رايه ورکول سخته گناه ده:

ځيني خلك د افکر کوي چي د سهاره څخه بيا تر ماښامه پوري په گناهونو کي مبتلا

يونودا گناه دي هم وسي چي نااهل کس ته رايه ورکړي.

دغه د شيطان يوه لويه دوکه ده، او بل دا چي دغه گناه تر هر ډول گناه لويه او شديد ده. ځکه

چي د دغه گناه نتائج پوره اولس ته رسېږي، او د تلافي صورت يې ممکن نه دی.

ځيني خلك دا وايي چي دلکونو رايو په مقابله کي يوه رايه څه ارزښت لري، نو بايد چي په

دې ځان وپوهو وچي يوه رايه هم ډيره لويه فيصله کوي. او هغه چاته بايد چي ورکول سي

چي اهل يې وي.

والله أعلم

## د انتخاباتي کمپين لس منکرات

(۱) ..... داقتدار هوس اود منصب حرص: اقتدار د دنیا او آخرت یوه لویه ذمه داري ده او په کارنه ده چې انسان خپله په دغه آزمائش کې ځان واچوي. همدا وجهه ده چې حضرت عمر فاروق<sup>رض</sup> ته کله دا وویل سوه چې د دوی زوی حضرت عبدالله بن عمر<sup>رض</sup> د خلافت لپاره کانديدسي، نو دوی وفرمايل چې:

”د ذمه داري طوق چې د خطاب په کورنۍ کې بس دیوه کس ”يعني حضرت عمر<sup>رض</sup>“ په غاړه کې ولويدئ هغه کافي دی، زه دخپل زوی غاړه په دغه سره درنول نه غواړم.“

خو کله چې اقتدار ته د یو منفعت، لذت اومادي مفاد په نظر سره وکتل سي نو بیا د دغه حرص د پوره کولو لپاره په هر څه باندي لاس پوري کېږي، چې په نتیجه کې یې بد عملونه ترسره کېږي او چاپیریال فاسد گرزي.

(۲) ..... یو پریل باندي بهتان او الزام لگول: د ځان دکامیابی او دخپل مخالف د ناکامۍ په خاطر بې ځایه الزامونه لگوي. خو په اسلام کې که یو څوک هر څومره بدوي پر هغه باندي د تحقیقی څخه پرته الزام لگول یوه لویه گناه ده. او په یو حدیث شریف کې د مسلمان ځان مال او آبرود کعبې څخه زیات مقدس گڼل سوي دي. خود انتخاباتي مهم په جذبه کې د جلسو او غونډو پرمهال په ډیره بې باکه طریقه سره دغه گناه ترسره کېږي.

(۳) ..... د ټول ټاکنو پرمهال د یو کانديد په هکله حقائق باید چې څرگند سي، د دې لپاره چې عام خلك د وکه نه سي، نو ځکه دکانديد د حقیقي اوصافو توجیه کیدلای سي. خو ضروري داده چې پرته د تحقیق څخه به کومه خبره نه کېږي او د انصاف څخه به کار اخیستل کېږي او بل دا چې دغه کار به یواځې د ضرورت تر حده پوري کېږي او د مجلس دبائسته کولو لپاره به دغه کار نه کېږي، ځکه که بهتان نه وي نو غیبت خودی.

د حضرت ابن عمر <sup>رض</sup> په مجلس کې يو چا د حجاج غيبت کاوه، د حجاج ظلم مشهوره وو، خو دلته دهغه د بديو د بيانولو صحيح مقصد يافتېده نه وه، نو ځکه حضرت ابن عمر <sup>رض</sup> وفرمايل: ”دا غيبت دی، او که چيري حجاج پر ډيرو خلکو باندې ظلم کړی دی نو دهغه مطلب هيڅکله هم دانه دی چې د هر کس لپاره دهغه غيبت حلال دی. خدای جل جلاله د حجاج څخه دهغه د ظلمونو بدله اخلي، خود دهغه د ناروا غيبت حساب هم اخلي.“

(۴)..... پر بل باندې د بهتان او الزام لگولو تر څنگ دخپل ځان تعريفونه او دخپلو خدمتونو په هکله د مبالغو څخه کار اخيستل کيږي. او دغه ډول اعمال د مذهب او اخلاقو په نظام کې ناخوښه بلل سوي دي.

(۵)..... د دې لپاره چې خلك درايي طرف ته مائل کړل سي دهغو سره د دروغو وعدې کيږي او کله چې اقتدار ته ورسيږي نو بيا هيڅ هم نه وي.

(۶)..... جلسې غونډې او اشتهارونه د انتخابي مهم لپاره يو لازمي جزء گڼل کيږي، که چيري دغه کارونه دا خلاقواو شرافت په حدودو کې دننه وي نو بيا جواز لري، او که داسي نه وي او ديو بل پر آبرو باندې حملې کيږي نو بيا جواز نه لري.

(۷)..... ځيني وخت د جلسو او غونډو پر مهال لويي لاري دخلکو پر مخ باندې تړل، چې له امله يې بې گناه خلکو ته زيان رسيږي. او ناروغان او داسي خلك چې سخت ضرورت لري دهغه حق تلفي پکښې زياته وي.

(۸)..... دخپلو نعرو او شعارونو د ليکلو او اشتهار اتود لگولو لپاره دخلکو ديوالونه او ودانۍ د هغوی د اجازې څخه پرته کارول د غلامتداف گڼل کيږي. نبي اکرم <sup>ﷺ</sup> فرمايي چې ”د يو چا ملکيت دهغه د خوشدلي څخه پرته کارول حلال نه دی.“

(۹)..... درايو داخيستلو او پلورلو په خاطر خلکو ته رشوتونه ورکول هم يوه لويه گناه ده، او د معاشرې د فساد او بربادۍ يو غټ لامل دی.

(۱۰) ..... د انتخاباتي مهم د چلولولپاري زيات شمير پيسو ته اړتيا وي، نوځكه د پيسو د لاس ته راوړلو لپاره د بهرنيو طاقتونو سره اړيكي ساتل كېږي او د هغو څخه د پيسو په ترلاسه كولو سره د هغو خبري او مطالبې منل او عملي كېږي چې يوه خطرناكه خبره ده.

ياداسې كېږي چې د پيسو د لاس ته راوړلو لپاره په هيواد كې چنده جمع كېږي، او ډير ځل دغه چنده وركول په حقيقت كې د دې خبري رشوت وي چې كله اقتدار ته ورسېږي نو بيا به د چنده وركوونكو سره خصوصي مراعات كېږي.

د نوموړو لسو منكراتو د بيانولو څخه هدف دانه دی چې پريوچا باندې تنقيدوسي، بلكه د دې مقصد لپاره بيان سوه چې په عملي كولو سره يې د ځان د اصلاح فكري سي.

وما علینا الا البلاغ

## ”قانون میعاد سماعت“ یعنی د اوریدلو د محدودیت قانون

### اودهغه شرعي حیثیت

قانون میعاد سماعت (Limitation Act) سراسر غیر اسلامي قانون نه دی، اودا خبره ناسمه ده چي د ډول قوانین په اسلامي تاریخ کې نه دي عملي سوي، بلکه اسلامي محکمو هم دغه قانون ملحوظ کړی دی په خاص ډول د ترکی خلافت په وخت کې د اسلامي نړۍ ټولو قاضیانو دغه قانون عملي کاوه. اوفقهاوونه داچي د دغه تائید کړی دی بلکه هغه یې واجب العمل گڼلی دی. د ”الاشباه والنظائر“ مشهور شارح علامه حموي د خپل وخت په هکله لیکلي دي چي زموږ د وخت امیرانو ټولو قاضیانو ته دا حکم کړی وو چي د وقف او وراثت څخه پرته دي هیڅ یوه دعوه د دعوي د قائمیدلو څخه پرته پنځلس کاله بعد نه اوریدل کېږي. او په فتاویٰ حامدیه کې (چي دهغه تنقیح علامه ابن عابدین کړې ده) پر دغه مسئله باندې د څلورو مذاهبو د فقهاو وفتاویٰ رانقل سوي دي چي پردې خبره باندې دلالت کوي چي د سلطان له لوري څخه د دغه ممانعت دا اجراء څخه وروسته هیڅ یوه مقدمه پنځلس کاله وروسته نه د اثر ږي. البته علامه خیرالدین رملی په فتاویٰ خیریه کې دا صراحت کړی دی چي د هر خلیفه له لوري څخه د نوي فرمان صادریدل د دغه قانون د پابندی لپاره ضروري دی.

البته په مختلفو وختونو کې مختلف میعادونه ټاکل سوي دي. په حنفي فقهه کې د ځینو مقدماتو لپاره پنځلس کاله، د ځینو لپاره درې دیرش (۳۳) او د ځینو لپاره شپږ دیرش (۳۶) کاله ټاکل سوي دي. په درمختار کې دي چي:

(القضاء مظهر لا مثبت ولا يتخصص بزمان مکان و خصومة، حتی لو أمر السلطان بعدم سماع الدعوى بعد خمسة عشر سنة فسمعها لم ينفذ، قلت: فلا تسمع الآن بعدها إلا بأمر)



تردغه لاندی علامہ شامی لیکي چي:

(قال المتأخرون من أهل الفتوى: لا تسمع الدعوى بعد ست وثلاثين سنة إلا أن يكون المدعى غائباً أو صبيّاً الخ)

بلکہ علامہ شامی دشمس الاثمہ دمبسوط خخہ نقل کوي چي:

(قأذا ترك الدعوى ثلاثة وثلاثين سنة ولم يكن مانع من الدعوى ثم ادعى لا تسمع دعوه او شمس الاثمہ دخلافت عباسيه په زمانه كي وو، نو دامعلومه سوه چي ددغه قانون تصور په عباسي خلافت كي هم موجود وو۔

البته داشبهه كيدلاى سي چي يواخي دتاخيرله امله يوصاحب حق ولي دخپل حق خخه محروم پاته كيږي؟ په اوسني قوانينوكي ددغه جواب دنصفت (Equity) دغه مقوله ده :

## THE LOW AUDS THE DILIGENT AND NOT THE INIDO LENT

قانون دزيار كښو خلكو كوكي، دغاflanوي نه كوي۔

## THERE SHOULD BEAN END TO LITIGATION

دعدالتي مخاصمتونويوه انتها په كارده۔

خودغه مقوله په اوسني قوانينوكي دپوره ډاډور نه ده حكه چي دلته په عملي ډول د ديانت اوقضائترمينخ تفريق نه سته، بلکه عدالت چي كوم حق مسترد كړي نوعملاً هم هغه حق نه پاته كيږي۔ خو په فقهه كي دديانت اوقضاء احكام سره بيل بيل دي۔ نوكه چيري عدالت ديوچا دحق تصفيه خخه انكارو كړي نومطلب يې دانه دى چي هغه حق پاته نه دى، بلکه حق موجود دى، اودچا پرذمه باندي چي حق پاته دى پرهغه باندي ديانه داواچبه ده چي كه هرڅو زمانه تپرو سوي وي نوصاحب حق ته په دهغه حق ورسوي، او

که هغه داسی ونه کړي او عدالت هیڅ هم ورته نه ووايي، خوبیا هم گنهگاردی. ځکه چې د  
فقه او مقوله ده چې "الحق لا یسقط بتقادم الزمان"

خلاصه داچې نوموړی قانون سراسر غیر اسلامي قانون نه گڼلای، بلکه په اسلامي فقهه  
کې دهغه بنیاد موجود دی.

والله أعلم

## د کار که پر حلت باندي تحقيق

د شکار پور علماء و د کار که پر حرمت باندي يوه فتوى ليکل عليه السلام ده چي:

”غراب ملکي حرام است از جمله فواسق و موزيات است در حديث شريف في الموطا امام مالك: عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح. الغراب والجداء والعقرب والفارة والكلب العقور. و در حاشيه مصفى على الموطا: قال البغوي اتفق أهل العلم على أنه يجوز للمحرم قتل هذه الاعيان ولا شيء عليه في قتلها في الاحرام والحرم لان الحديث يشتمل على اعيان بعضها سباع وبعضها هوامّ وبعضها لا يدخل في معنى السباع ولا هي من جملة الهوامّ وانما هو حيوان مستخبت اللحم وتحريم الاكل يجمع الكل وقالت الحنفية لاجزاء بقتل ما ورد في الحديث وقاسوا عليه الذئب وقالوا في غيرها من الفهد والنمر والخنزير وجميع ما لا يوكل لحمه عليه الجزاء بقتلها الا أن يبتديه شيء في دفعه عن نفسه فيقتله فلا شيء عليه. وفي البحر: معنى الفسق فيهن خبثهن وكثرة الغر فيهن. در هدايه می آرد. والمراد الغراب الذي ياكل الجيف ويخلط لانه يبتدى بالاذى وفي بعض النسخ او يخلط كما نقل عبارتها في البحر. او يخلط الحب بالنجس معانه ياكل الحب تارة والنجس تارة. كذا في الحاشية للسيد الشامي على البحر نقلا عن النهر عن البدائع. قال ابو يوسف الغراب المذكور في الحديث الذي ياكل الجيف او يخلط لان هذا النوع هو الذي يبتدى بالاذى. در مسكين شرح كنز تحت قوله ”ولا شيء بقتل الغراب“ می آرد: والمراد به الا بقع الذي ياكل الجيف و يخلط النجس مع الطاهر في التناول. و در حاشيه علامه ابى السعود می نويسد: الواو بمعنى او اذلا حاجة بضم الخلط الى اكلها (اي اكل ما خالفه) كما ذكره الحموي. انتهى. وفقهاء كرام دونوع غراب را از غراب كه در حديث شريف مذكور است استثنائي ساخته

اند، یکه غراب الزرع و دیگر عقق کما فی عامة الكتب. بقتل این هر دو نوع بر محرم جزا واجب است. در رد المحتار در تعریف غراب الزرع می نویسد: وهو الذی يلتقط الحب و لا یاکل الجیف ولا یتاتی فی القرى و الامصار. در تعریف عقق می آرد: هو طائر نحو الحمامة طویل الذنب فیہ بیاض و سواد و هو نوع من الغربان یتزام به و یعقق بصوت یشبه العین و القاف. پس این هر دو نوع حلال اند و ازین جا است که فقهاء کرام در کتاب مایحل اكله و ما لا یحل اكله همین دو نوع غراب را حلال نوشته اند، و در تنویر الابصار می نویسد: وحل غراب الزرع الذی یتاکل الحب و الارنب و العقق و هو غراب یتجمع بین اكل جیف و حب و لا شک ان غراب دیارنا غیر العقق و غیر غراب الزرع فیکون داخل فی الغراب المذكور فی الحدیث فیکون فاسقا و حراما کسائر نظائره. و آنچه بعض فضلاء این غراب ملکی را حلال دانسته و تمسک گرفته بآنچه بعبارات فقهاء واقع شده: نوع یا کل الحب مرة و الاخری جیفه غیر مکروه عند الامام الاعظم فانه یتوهم منه فی بادی الراى ان الغراب المعروف فی دیارنا غیر مکروه عند الامام الاعظم لانه یخلط بین الحب و النجاسة فقول ان الفقهاء الکرام حصروا هذا النوع فی العقق قال فی العنایة شرح الهدایة اما الغراب الابقع و الاسود انواع ثلثة نوع یلتقط الحب و لا یتاکل الجیف و لیس بمکروه و نوع لا یتاکل الا الجیف و انه مکروه و نوع یخلط باکل الحب مرة و الجیف اخری و هو غیر مکروه عند الامام و مکروه عند ابی یوسف. و فی الحاشیة السعدیة للحلی: اقول: قال الزیلعی و نوع یختلط بینهما و هو یوکل عند ابی حنیفة و هو العقق کما فی المنح و سیاتی. و فی حاشیة شرح الوقایة نوع یتجمع بین الحب و الجیف و هو حلال عند ابی حنیفة و هو العقق الذی یقال له بالفارسیة عکه. و فی تکملة البحر العلامة الطرطوسی فی شرح قوله الابقع و الغراب ثلثة انواع الی قوله و نوع یخلط بینهما و هو ایضا یوکل عند الامام و هو العقق. پس ظاهر شد که این نوع که جامع است در میان حب و جیفه و آن نزد امام حلال است منحصر است در عقق و او

موذی نیست و آنچه در هدایه و شرح مسکین آورده و یخلط مراد از آن آن است که او مودی باشد و آن حرام است پس غراب که جامع باشد در میان حب و جیفه دو صنف است یک صنف که او مودی نیست و آن حلال است منحصر است در عقق و صنف دیگر او مودیست حرام است.

در تیسیر القاری شرح صحیح البخاری می آرد فاسق بودن غراب از آنست که پشت مجروح دواب را و چشم شتر را می کند انتهی. بزبان سندهی مشهور است که کانو کرکی گژه کنبی یعنی و قتیکه غراب آواز دهد حیوانی که ریش دارد می لرزد در مصداق آن در دیار ما همین غراب معروف است چنانچه در اوصاف ذمیمه اوظاهر است و در رد المحتار می آرد تحت قوله "ولاشئ بقتل غراب الا العقق لان الغراب دائم اتقع علی دبر الدابة کما فی غایة البیان" از این عبارات واضح گردید که این غراب که در دیار ما است مودی است ریش دابه را می کند و در دبر دابه می افتد و چشم شتر را می کند حرام است و عقق غیر آنست. عقق را در سندهی متاه گویند. واللہ أعلم بالصواب.

المحرر فقیر عبد الحکیم

صدر مدرس مدرسه اشرفیه شکارپور

اسمائے گرامی مصدقین بالالفاظ المذكورة فی الاصل

محمد فضل اللہ مہتمم مدرسه اشرفیه شکارپور. عبد القادر ثانی مدرس. الفقیر عبد الفتاح مولوی عبد الحق. مولوی غلام مصطفیٰ. مولوی عبد المالك. مولوی تاج محمد. مولوی مظفدین سومرو. مولوی عزیز اللہ. الفقیر محمد عظیم. عبد الحی جتوئی. عبد الکریم چشتی محمد عارف چشموی. امید علی جیکب آباد. محمد اسماعیل عودوی ثم الشکارپوری. انا عبد العزیز الباندوی. العبد عبد الغنی. حامد اللہ بلوچستانی اجمیری. عطاء اللہ انقلابی. مولوی مظهر الدین مدرسه ہاشمیہ عبد العزیز جتوئی.

## الغبارات والروایات المزیدة

(عالمگیری اردو صفحہ ۴۴۰) جو پرندے نجس و مردار خوار ہیں جیسے دیسی کوا

اس کو طبعیت پاکیزہ پلید و خبیث جانتی ہے۔ انتہی۔

عن هشام عن عروة عن ابيه انه سئل عن اكل الغراب فقال ومن ياكله بعد ما سماه رسول الله ﷺ فاسقا۔ یریدہ الحدیث المعروف ”خمس فواسق يقتلن فی الحل والحرم

وفی الموعد الابقع هو الذی فی صدره بياض۔ قال فی المحکم غراب ابقع یخالط فیہ سواد و بياض وهو اخبثها۔

ردمحتار از عنایہ نقل کردہ: نوع لایاکل الا الجیف وهو الذی سماه المصنف الابقع وانه مکروه الخ۔

حقیقی ہمیں است کہ یک نوع غراب ابقع سوائے جیف نمی خورد مراد عنایہ ہمیں نوع است مگر در حدیث از غراب ابقع ہماں مراد است کہ ہر دو خلط می کند۔ کما تبین الحقائق والمراد بالابقع ما یاکل الجیف ویخلط کذا فی الہدایۃ۔



## جواب از حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلهم

اقول وبالله استعین. دملکي کار که پر حرمت باندي کوم استدلال وړاندی

سوی دهغه حاصل دادی چي فقهاووچي دکار که یو قسم بیان کړی دی چي هغه په نجاست کي خلط کوي، دهغه هم دوه قسمونه دي:

(۱) عقق، چي موزي نه دی (۲) هغه کار که چي خلط کوي اوموزي دی.

لومړئ قسم حلال دی اودوهم قسم حرام دی. اوملکي کار که په دوهم قسم کي داخل دی نوځکه هغه هم حرام دی. دموزي اونه موزي کیدلوپه تفصیل کي داندلیل وړاندی سو چي دفقهاووپه آند چي په حالت احرام کي دکار که قتل جائز دی اوپرهغه باندي کومه جزاء نه سته، هغوی هغه کار که په ابقع او هغه قسم کار که سره مخصوص گرزوي چي په نجاست کي خلط کوي اوبیادوی عقق مستثنی کوي. ددوی ددغه فعل څخه دامعلومیږي چي دخلط کوونکي دوه قسمونه دي، یوهغه چي موزي دی، دهغه په قتل سره جزاء نه ده واجب. اوبل هغه عقق دی چي خلط هم کوي، خوموزي نه وي، اوددغه قسم پرقتل باندي جزاء واجب ده.

دموزي کار که پر حرمت باندي داندلیل وړامدي سوی دی چي شاه ولي الله صاحب په المسوی کي لیکلي دي چي کوم پنځه شیان چي په حدیث کي دعام حکم څخه مستثنی سوي دي اوداویل سوي دي چي ددوی په قتل کي حرج نه سته، هغه ټول حرام دي او خوړل یې ناروا دي. اودعباراتو څخه دامعلومه سوه چي په دوی کي هغه موزي کار که هم داخل دی چي خلط کوي، نودمسوی عبارت څخه دغه ټول کار که هم حرام سو. خلاصه داچي استدلال پردغومقدماتو باندي موقوف دی:

(۱) خلط کوونکي دوه قسمونه لري. موزي او هغه عقق چي موزي نه وي.

(۲) دموذي په قتل سره جزاء نه ده واجبه اود غيرموذي په قتل سره جزاء واجبه ده.

(۳) دمسوۍ د عبارت له مخي "خمس فواسق" حرام دي.

داستدلال دصحت اونه صحت مدار پر دغو مقدماتو باندې دی، نوځکه په پيل کي پر

مقدماتو باندې بحث کوو.

### لومړۍ مقدمه:

لومړۍ مقدمه علی الاطلاق صحيح نه ده ځکه چي عقق هم کله ناکله ايداء رسوي.

دصاحب هدايه تردغه قول لاندې چي "المراد بالغراب الذی یاکل الجیف اویخلط لانه

يبتدی الخ" علامه اکمل الدين بابرثي ليکي چي:

(قيل فعلى هذا يكون فى قوله فى العقق ولا يبتدى بالاذى لانه يقع على دبر الدابة)

(عنايه: ص: ۲۶۷ ج: ۲)

اومولانا عبدالحی خوداليکلي چي "انه دائما يقع دبر الدابة".

علامه زين الدين ابن نجم هم دصاحب هدايه پر قول اعتراض کوي اوليکي:

(فيه نظر لانه دائما يقع على دبر الدابة، كما فى غاية البيان والبحر الرائق) (ص: ۳۶ ج: ۳)

که څه هم علامه شامي دبحرپه حاشيه کي اوپه رد محتارکي دصاحب بحر دغه اعتراض

ردوي اوليکي چي "اشارفى المعراج الى دفع مافى غاية البيان بانه لا يفعل ذلك غالبا" خو

ددې څخه هم دققق اصلاً موذي نه کيدل نه ثابتيري ځکه چي صاحب معراج دغالباً

لفظ استعمال کړى دى چي پردې دلالت کوي چي کله کله ايداء رسوي، بل داچي خپله

علامي شامي وړاندې ليکي:

(ثم رأيت فى الظهيرية قال وفى العقق روايتان والظاهر أنه من الصيد) منح على البحر: ۱: ۴۷۰

علامه شبير احمد عثمانى هم په "فتح الملهم" کي دظهيريه قول نقل کړى دى. ص: ۳۶ ج: ۳

چې دهغه دا، معلومېږي چې یو مرجوح روایت د عقیق په هکله هم دادی چې دهغه پر قتل باندي جزاء نه سته، او د دهغه روایت پر اساس عقیق باید موزي وي، ځکه چې د حنفیانو په د خمس فواسق پر قتل باندي د نه جزاء علت مشترکه ایذاء ده، لکه څنګه چې علامه ابن رشد په بداية المجتهد ص: ۵۷۰ ج: ۱ کې داسې نقل کوي. (وسیاتی نصه).

نود اثابته سوه چې عقیق هم من وجه موزي دی. که چیرې ستاسو د قول پر اساس موزي حیوان حرام وي نو عقیق هم باید چې حرام سي (وذلك خلف).

په هر صورت! مقدمه اولی په مطلق ډول صحیح نه ده، بلکه د ځینو حضراتو رایه په دې هکله مختلفه ده. او څوک چې یې موزي نه بولي هغوی هم د کله ناکله ایذاء قائل دي.

### دوهمه مقدمه:

دوهمه مقدمه دراجح قول پر اساس صحیح ده، که څه هم علامه ابن نجیم د لته متفرد دی او فرمایي چې "واطلق فی الغراب فی شمل بانواعه الثلاثة" خو صاحب نهر او علامه حصفکي، علامه شامي او مولانا شبیر احمد عثمانی دغه قول ردوي.

### دریمه مقدمه:

دریمه مقدمه بالکل نه ده صحیح، او متأسفانه چې دمسوی عبارت په رانقل کولو کې د قطع او برید څخه کار اخیستل سوی دی چې د علماوودشان سره مناسب نه دی، دمسوی اصل عبارت په دې ډول دی چې:

(قال البغوی اتفق أهل العلم على أنه يجوز للمحرم قتل هذه الاعيان المذكورة في الخبر ولا شيء عليه في قتلها، وقاس الشافعي عليها كل حيوان لا يوكل لحمه فقال لا فدية

على من قتلها في الاحرام والحرم لان الحديث يشتمل على اعيان بعضها سباع وبعضها  
هوام وبعضها لا يدخل في معنى السباع ولا هي من جملة الهوام وانما هو حيوان  
مستخبث اللحم وتحريم الاكل يجمع الكل فاعتبروه وقالت الحنفية ح لا جزاء بقتل  
ما ورد في الحديث وقاسوا عليه الذئب وقالوا في غيرها من الفهد والنمر والخنزير وجميع  
مالا يوكل لحمه عليه الجزاء بقتلها الا ان يبتديه شيء في دفعه عن نفسه الخ

(مسوى مع مصفى : ص: ۲۹۳ ج: ۱)

نود مسوى د عبارت يو څو جملې فاضل مجيب پرې ايښي وې، چې دهغه څخه متبادره دا  
معلوميده چې د ”تحريم الاكل يجمع الكل“ حكم حنفيانو ورکړی دی او حال دادی چې دا  
ټول دامام شافعي د قياس مطابق بيان دی.

زه پر ذاتياتو باندې حمله نه کوم او نه داعادت لرم بلکه دا وينا ضروري بولم چې دهر  
مسلمان فرض دی چې هروخت خپل عاقبت خپل مخ ته حاضر ساتي، خصوصاً د  
فتوى ليکلو پر مهال ځکه چې دغه يونازک وخت دی.

په فتوى کې د اډول بزدي فاضل مجيب يو بل ځای هم کړې ده چې د بحر د عبارت يوه  
برخه ”ومعنى الفسق فيهن خبثهن وكثرة الغر فيهن“ يې رانقل کړې ده او دهغه څخه يو څه  
وړاندې يې د صاحب هدايه قول هم رانقل کړی دی، د دې لپاره چې صاحب بظاهر هم نوا  
معلوم سي، خود او د مره مضحکه خيز او افسوس ناک حرکت دی چې نه ويل يې ښه دي.  
ځکه چې خپله د صاحب بحر د پوره کلام څخه د فاضل مجيب د مزعومې ترديد کيږي.  
صاحب بحر ليکلي دي چې ”واطلق في الغراب فشمل الغراب بانواعه الثلاثة“ او وروسته  
يې پر صاحب هدايه باندې اعتراض کړی دی چې ”انه دائماً يقع على دبر الدابة“ چې د  
هغه څخه دا معلومېږي چې د صاحب بحر په اند د غراب ټول اقسام يو حکم لري او د احم  
چې د دوی په اند عقق هم موزي دی. نو ځکه چيري د حرمت علت ايداء وای نو عقق به هم  
د دوی په اند حرام وای او حال دادی چې د عقق پر حلت مجمع عليه ده.

”الا ابایوسف“ د دې سره سره غواړي چې دوی هم خپل هم خیال وښی، سبحانه الله هو بهتان عظیم نه پوهیږم چې د ”واذا قلتم فاعدلوا ولاکان ذاقربی“ ارشادچاته متوجه دی؟ په هر صورت! د مسووی په عبارت سره چې فاضل مجیب کوم استدلال کړی دی په هغه سره دامام شافعی مسلک ژایت سو. د حنفیانو پېاند د خمس فواسق د قتل علت ابتداء بالاذی دی، دا ګل نجاست یا خلط سره اویا د حلت او حرمت سره تعلق نه لري. لکه دا خبره چې خپله د مسووی د عبارت څخه معلومیږي:

(وقالوا فی غیرها من الفهد والنمر والخنزیر وجميع ما لا یوکل لحمه علیه الجزاء بقتلها الا ان یتبدیه شیء فیدفعه عن نفسه فیقتله فلا شیء علیه).

علامه ابن رشد هم د حنفیانو او مالکیانو مسلک په دې ډول نقل کوي:

(وقال ”فی المسئلة الثالثة“ وهی اختلافهم فی الحيوان المأمور بقتله فی الحرام وهی الخمس المنصوص علیها، الغراب والحداة والفارة والعقرب والکلب العقور فان قوما فهموا من الامر لها مع النهی عن قتل البهائم المباحة الاکل ان العلة فی ذلك هو كونها محرمة وهومذهب الشافعی وقوما فهموا من ذلك معنی التعدی لامعنی التحريم وهو مذهب مالک وابی حنیفة وجمهور اصحابهما)

(بداية المجتهد: ص: ۴۷۰ ج: ۱)

ملك العلماء علامه کاساني ليکي چي:

(والغراب الذي ياكل الحب والزرع والعقق ونحوها حلال بالاجماع) (بدائع: ص: ۳۹ ج: ۵)

شمس الأئمة امام سرخسني ليکي چي:

(خمس فواسق يقتلن فی الحرم والمراد به ما ياكل الجيف واما الغراب الزرعى الذى يلتقط الحب فهو طيب مباح لانه غير مستخبث طبعاً وقد يالف الأدمى كالحمام فهو والعقق سواء ولا بأس باكل العقق وان كان الغراب بحيث يخلط فياكل الجيفة تارة و الحب تارة فقد روى عب ابى يوسف انه يكره وعن ابى حنيفة انه لا بأس باكله وهو الصحيح على قياس الدجاجة، وانه لا بأس باكلها وقد اكلها رسول الله ﷺ وهى قد

”الا ابایوسف“ د دې سره سره غواړي چي دوی هم خپل هم خیال وشی، سبحانه الله هو بهتان عظیم نه پوهیږم چي د ”واذا قلتم فاعدلوا ولاکان ذاقربی“ ارشادچاته متوجه دی؟ په هر صورت! دمسوی په عبارت سره چي فاضل مجیب کوم استدلال کړی دی په هغه سره دامام شافعی مسلک ژاږت سو. دحنفیانو پېژاند د خمس فواسق دقتل علت ابتداء بالاذی دی، دا ځل نجاست یا خلط سره اویا دحلت او حرمت سره تعلق نه لري. لکه دا خبره چي خپله دمسوی د عبارت څخه معلومیږي:

(وقالوا فی غیرها من الفهد والنمر والخزیر وجميع ما لا یوکل لحمه علیه الجزاء بقتلها الا ان یتدیه شیء فیدفعه عن نفسه فیقتله فلا شیء علیه).

علامه ابن رشد هم دحنفیانو او مالکیانو مسلک په دې ډول نقل کوي:

(وقال ”فی المسئلة الثالثة“ وهی اختلافهم فی حیوان المامور بقتله فی الحرام وهی الخمس المنصوص علیها الغراب والحدادة والفارة والعقرب والکلب العقور فان قوما فهموا من الامر لها مع النهی عن قتل البهائم المباحة الاکل ان العلة فی ذلك هو کونها محرمة وهو مذهب الشافعی وقوما فهموا من ذلك معنی التعدی لامعنی التحريم وهو مذهب مالک وابی حنیفة وجمهور اصحابهما)

(بداية المجتهد: ص: ۴۷۰ ج: ۱)

ملک العلماء علامه کاساني لیکي چي:

(والغراب الذی یاکل الحب والزرع والعقق ونحوها حلال بالاجماع) (بدائع: ص: ۳۹ ج: ۵)

شمس الاثمه امام سرخسني لیکي چي:

(خمس فواسق یقتلن فی الحرم والمراد به ما یاکل الجیف واما الغراب الزرع الذی یلتقط الحب فهو طیب مباح لانه غیر مستخبث طبعاً وقد یالف الأدمی کالحمام فهو و العقق سواء ولا بأس باکل العقق وان کان الغراب بحیث یخلط فیاکل الجيفة تارة و الحب تارة فقد روی عب ابی یوسف انه یکره وعن ابی حنیفة انه لا بأس باکله وهو الصحیح علی قیاس الدجاجة، وانه لا بأس باکلهما وقد اکلها رسول الله ﷺ وهی قد



تخلط ایضا و هذا لان ما ياكل الجيف ف لحمه ينبت من الحرام فيكون خبيثاً عادةً وهذا لا يوجد فيما يخلط).

(مبسوط سرخسی: ص: ۲۲۶ ج: ۱۱)

په عالمگیری کی دفتاوی قاضی خان خخه نقل سوی دی چي:

(وعن ابی یوسف قال سئلت ابا حنیفة عن العقق فقال لا بأس به فقلت انه ياكل

النجاسات فقال انه يخلط النجاسة بشيء اخر ثم ياكل فكان الاصل عنده ان ما يخلط

كالدجاج لا بأس).

(عالمگیری، کتاب الذبائح: ص: ۳۲۱ ج: ۵)

نودا معلومه سوه چي هر خلط کوونکی کار که حلال دی. اودا اعتراض چي فقهاوو دخلط

کوونکی کار که دحلت حکم ور کړی دی نوبیایي هغه د عقق سره ولي خاص کړی دی؟

دغه اعتراض بي حایه دی ځکه نوی چي کوم دلیل وړاندي کوي چي دخلط کوونکی

کار که دنوع دبیانولو خخه وروسته "وهو العقق" ذکر سوی دی. دغه دلیل دیو څو

وجوهاتو پر اساس باندي باطل دی:

(۱) د "وهو العقق" الفاظ د حصر لپاره نه دي، که چيري حصر مقصود وای نودا ډول به

ویل سوي وای چي "هذا النوع محصور في العقق"، ځکه چي دا دحلت او حرمت یوه

مهمه مسئله ده، همد اوجه ده چي ټولو فقهاوو داسي نه دي کړي چي په پای کی یې د

عقق تصریح کړې ده، لکه عنایه، مبسوط، بدائع اوداسي نور. نودغه قید اتفاقي قید دی.

(۲) ددې برخلاف دمبسوط، بدائع او عالمگیری په عبارتو کی د عقق او غیر عقق تفصیل

نه سته. نودا معلومه سوه چي هر خلط کوونکی حلال دی که عقق وي او که نه وي.

(۳) په اصل کی په دې کی اختلاف دی چي عقق کار که دی او که نه؟ ځینی یې په غراب

کی داخل بولي او ځینی یې نه بولي، لکه لوېس معلوف یسوعي د لغت په کتاب کی لیکي:

"العقق طائر علی شکل الغراب او هو الغراب" (منجد: ۵۴۴).

د صاحب هدایه په آند غراب نه دی لکه چي وایي "اما العقق غیر مستثنی لانه لا یسمی

غراباً" (هدایه مجتبیائی: ۲۶۲: ۱) اود نور و فقهاوو عبارتو نو خخه معلوم یري چي غراب دی.

نوهغه حضرات چې عقق غراب نه بولي هغوی د غراب انواع بيانوي اود عقق يادونه يا خونه کوي اوياهم وکذا العقق وايي. اوکوم حضرات چې عقق غراب بولي هغوی د خلط کوونکي غراب نوم عقق ايښی دی. نوځکه په دې هکله په عبارتونو کې تفاوت راغلی دی. په هر صورت! دوهو العقق په ويلوسره دخلط کوونکي دنوع حصريه عقق کي نه راځي

### دالعبارات المزیدة جواب:

دفتوی په پای کې چې کوم "عبارات مزیده" وړاندي سوي دي په هغوی کې چې د "کتاب المختص للاندلسی" څخه کوم عبارت رانقل سوی دی هغه دنوموړي بحث څخه وروسته معتبر نه دی. کمالایخی. البته دیوڅو روایاتو د نقل کولو څخه وروسته چې فاضل مجیب کوم تحقیق کړی دی هغه هم ډیر عجیب معلومېري چې دابقع دوه قسمونه دي: یو خلط کوونکی اوبل یواځي نجاست خوړونکی. ځکه چې په تبیین الحقائق کې دي چې "والمرا دبالابقع الذی یاکل الجیف ویخلط کذا فی الهدایة. اوبیایي هغه دلیل وړاندي کړی دی چې ابقع حرام دی ځکه چې په حدیث کې د غراب څخه مراد ابقع دی، او حضرت عروه فرمایي چې "ومن یاکله بعد ما سماه رسول الله ﷺ فاسقا".

ددغه جواب دادی چې ابقع په لغت کې هغه کارګه ته ویل کېږي چې په هغه کې توروالی اوسپین والی دواړه موجودوي، نو دکارګه پردرو سره قسمونوې اطلاق کېږي. یواځي دانه خوړونکي ته هم ابقع ویل کېږي، خلط کوونکي ته هم، اویواځي نجاست خوړونکي ته هم ابقع ویل کېږي. علامه شامي د غراب الزرع په تشریح کې لیکي چې "قال القهستانی وارید به غراب لم یاکل الا الحب سواء کان ابقع او اسود اوزاغا وتمامه فی الذخيرة".

دوهم داچې که چېرې واقعه معامله داسي وای نو ټولو فقهاووبه صراحت تامه کړی وای په عالمګري کې دي چې "هو الغراب الا ببقع وهو ما یاکل الجیف".

پاته سو د حضرت عروه <sup>رض</sup> قول، نو عرض دادی چې شمس الائمة چې د کارگه په هکله کوم تحقیق وړاندې کړی دی نو هغه د دغه حدیث د نقل کولو څخه وروسته وړاندې کړی دی: (و"عن" هشام بن عروه عن ابيه انه سئل عن اكل الغراب فقال ومن ياكله بعدما سماه رسول الله ﷺ فاسقا يريد به الحديث المعروف خمس يقتلن في الحرام، والمراد به ما ياكل الجيف اما الغراب الزرعى الذى يلتقط الحب الخ) (مبسوط سرخسی: ص: ۲۲۶ ج: ۱۱)

نور نو د بحث گنجائش نه سته، البته دار دو ژبي د عالمگیری کوم عبارت چې وړاندې سوی وو، هغه په دغه مسئله کې صریح کیدلای سي، خو متأسفانه چې اردو عالمگیری زما سره موجودیت نه لري، او عربي ژبي په اصل عالمگیری کې د تتبع او پلټنې سره سره هغه تر نظر لاندې نه سوتیر. بلکه هلته صراحت د دغه په خلاف وو. نو تر څو پوري چې اصل عبارت لاس ته نه وي راغلې تر هغو پوري قطعي فیصله نه سم کولای. لاسیما ادا جرینا ما جرینا. او که چیرې دغه عبارت صحیح هم سي نو څومره تصریحات چې ذکر سوه د هغو څخه وروسته دغه معتبر نه دی.

### خلاصه:

دا چې فاضل مستدل د ټول استدلال بنیاد د کتاب الحج عبارت گرزولي دي. او حال دادی چې دغه اساسي تیرونه ده. ځکه چې په حرم یا په حالت احرام کې د قتل د اباحت علت ایذاء ده. حرمت یا اکل نجاست او خلط نه دی. په خلاف د کارگه د حلت او حرمت ځکه هلته علت یواځې نجاست خوړل یا خلط کول دي.

د کارگه د حلت او حرمت لپاره د کتاب الذبائح هغه ځای وکتل سي چیرې د غراب مختلف انواع او د هغو احکام ذکر سوي دي.

احقر محمد تقی عثمانی غفر الله له ۳-۴-۱۳۸۰ هـ دارالعلوم کراچی

## تحریر و تصدیق

حضرت مولانا مفتي رشید احمد صاحب

حامداً ومصلياً، اما بعد، قال فی العناية واما الغراب الاسود والابقع فهو انواع ثلاثة نوع يلتقط الحب ولا ياكل الجيف وليس بمكروه ونوع منه لا ياكل الا الجيف وهو الذي سماه المصنف الابقع الذي ياكل الجيف وانه مكروه ونوع يخلط ياكل الحب مرة والجيف اخرى ولم يذكره في الكتاب وهو غير مكروه عند ابی حنيفة مكروه عند ابی يوسف  
(عناية: ص: ۶۲: ج: ۸)

د "نوع منه لا ياكل الا الجيف" اودهغه د تفسير "وهو الذي سماه الخ" خخه د اثابته سوه چي يواخي هغه ابقع حرام دی چي نجاست خوري. دغه ډول د "نوع يخلط" (الي قوله) "ولم يذكره في الكتاب" خخه معلومه سوه چي هر خلط کونکی حلال دی، او په دغه کي د عقق هيڅ تخصيص نه سته. دغه عبارت نه داچي د عقق د تخصيص خخه ساکت دی بلکه د عقق پر عدم تخصيص باندي ناطق دی، ځکه چي د عقق ذکر په هدايه کي پر همدغه موقع باندي موجود دی. نو "ولم يذكره في الكتاب" نص صريح دی چي د "نوع يخلط" خخه مراد عقق نه دی، دمبسوط اوبدائع د عبارت خخه هم د اثابته سوي ده. مخدوم عبدالواحد سيوستانی هم د غراب اهلي د حلت تصريح فرمايلي ده:

(الظاهر ان الغراب الابقع الذي فيه سواد وبياض وهو مكروه عند الصالحين وغير مكروه عند الامام كما في السراجية والابقع الاسود ان كان يخلط فياكل الجيف وياكل الحب قال ابو حنيفة لا يكره وقال صاحبه يكره انتهى. فيكون ما كول اللحم) (الي ان قال) وان لم يكن لخرثه رائحة كريهة يكون طاهراً لكون خرثه خراً ما كول اللحم من الطيور التي ترزق في الهواء الخ).

(فتاوى واحديه: ص: ۹۴)

لاندې نصوص هم دا واضح کوي چې د حلت او حرمت مدار پر خوراک باندې دی:

(۱) واصل ذلك ان ياكل الجيف فله حمة نبت من الحرام فيكون خبيثا عادة وما ياكل الحب لم يوجد ذلك فيه وما خلط كالدجاج والعقق فلا بأس باكله عند أبي حنيفة وهو الاصح لان النبي ﷺ اكل الدجاجة وهي مما يخلط) - (العناية مع الفتوح: ص: ۶۲ ج: ۸)

(۲) فكان الاصل ان ما يخلط كالدجاج لا بأس (عالمگیری: ص: ۳۲۱ ج: ۵)

په پای کې د فقیه النفس، ابو حنیفه عصر، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب پریکړه هم د "تذکره الرشید" څخه رانقل کړې. کله چې د ا فیصله خپله په کتابونو کې مذکوره ده چې د دغه مدار پر خوراک باندې دی، نو بیا دغه کار که چې په دغه کلا او محلو کې پیدا کړي که چیرې عقق نه وي نو بیا هم د هغه په حلت کې شبهه نه سته. ځکه کله چې هم هغه خلط کوي او نجاست او دانه دواړه خوري نو د هغه حلت هم د عقق په شان معلوم سوکه. عقق ورته وویل سي او که نه. فقط واللہ اعلم، رشید احمد گنگوہی عفی عنه. د دغه عبارت پر حاشیه باندې دادي چې: کله چې مخالفینو پر مسئله باندې زیات شور وکړی نو د اوياوو ۷۰ څخه د زیاتو علماوو یوه رساله د "فصل الخطاب" په نامه سره خپره سوه. دغه ډول یو حاجي د حرمین د علماوو څخه د دغه د حلت فتویٰ واخیستل چې:

(الحمد لله وحده، رب زدنی علما، الغراب المذكور حلال من غير كراهة عند أبي حنيفة وهو الاصح وهو المسمي بالعقق بتصريح فقهاءنا واصاب من افتي بحله وجواز اكله وكيف يلام الحنفی علی اكل ما هو حلال عند امامه من غير كراهة والاصل في حل الغراب وحرمة الغذاء وكونه ذا مخلب لا بصورة ولونه كما يدل عليه تصريحات فقهاءنا في غالب معتبرات المذهب كما في البحر الرائق والدر المختار والعناية وغيرها وفيما نصه جامع الرموز اشعار به لواء كل من الثلاثة الجيف والحب جميعا حل ولم يكره وقالوا يكره والاول اصح فثبت مما صرح به علمائنا ان الغراب بانواعه سواء كان عققا وغيره

اذا كان يجمع بين حيف وحب يجوز اكله عندا مامنا الاعظم واللّٰه اعلم، ۰ قاله بفمه وامر  
برقمه عبداللّٰه بن عباس بن صديق مفتى مكة المشرفة).

دهمدغه مضمون فتوى دمدینې منورې د علما وودا هم موجوده ده (تذکرة الرشید: حصه  
اول ۱۷۸). ددغه تحریر څخه وروسته مسئله داسې واضح سوه چې انکار ممکن نه دی.  
فبائی حدیث بعده یومنون.

فقط واللّٰه الهادی الى سبيل الرشاد

رشید احمد عفی عنه

دارالعلوم کراچی ۳۰

۱۵ - ۳ - ۱۳۸۰ هـ

للّٰه درّ المجیب الاول وارشاد الرشید

الثانی حیث اوضحوا الحق والصواب

بحیث لا یبقی منه ریب مرتاب

بنده محمد شفیع عفا اللّٰه عنه

دارالعلوم کراچی ۳۰

۱۶ - ۳ - ۱۳۸۰ هـ





